مركز الدراسات
السياسية
والاستراتيجية
بالأهرام

الشعب الواحد والوطن الواحد

دراسة فى أصول الوحدة الوطنية

■ تقديم : دكتور بطرس بطرس غالى

■ تأليف : دكتور وليم سليمان
طارق البشرى
دكتور مصطفى الفقى

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية مركز علمى مستقل يعمل فى اطار مؤسسة الاهرام ومن أهدافه دراسة العلاقات الدولية بهدف تقديم بحوث علمية للتطورات وللصراعات ذات التأثير على الشرق الأوسط عامة وعلى الصراع العربى والاسرائيلى بصفة خاصة . ويدخل فى هذا الاطار :
  — التغييرات الرئيسية التى يمر بها النظام الدولى .
  — المنازعات الدولية المعاصرة وطرق تسويتها .
  — المنظمات الدولية والتكتلات والتحالفات السياسية والاقتصادية والعسكرية .
  — الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع العربى عامة والمجتمع المصرى بوجه خاص .
- يتكون البناء التنظيمى للمركز من مجلس المستشارين ، مجلس الخبراء ، رئيس المركز ، مدير المركز .
- يتناول جهاز البحوث بالمركز بالبحث والدراسة الاهتمامات الرئيسية للمركز وهى : (ا) الدراسات السياسية والاستراتيجية (ب) الدراسات العربية والفلسطينية والاسرائيلية .
(ج) الدراسات التاريخية المعاصرة .
- تضم مكتبة المركز الكتب والدوريات والنشرات والاحصاءات والاطالس المتخصصة التى تخدم موضوعات البحث والدراسة بالمركز ، فضلا عن قسم خاص بالرسائل الجامعية وارشيف للمعلومات .

ادارة المركز : مبنى جريدة الأهرام — شارع الجلاء — القاهرة —
ت : ٧٥٥٥٠٠ ، ٧٤٥٦٦٦ ، ٧٥٨٣٣٣

رئيس المركز . دكتور بطرس بطرس غالى

مدير المركز : السيد يسين

اهداءات ٢٠٠١
د. محمود دياب
راع بالمستشفى الملكي المصري

مطابع الأهرام التجارية

مركز الدراسات السـياسية والاستراتيجية بالاهرام

الشعب الواحد والوطن الواحد

دراسة فى اصول الوحدة الوطنية

تقديم

د . بطرس بطرس غالى

د . وليم سليمان

طارق البشرى

د . مصطفى الفقى

١٩٨٢

المحتويات

تقديم

الوحدة الوطنية والشعب الواحد

د . بطرس بطرس غالى

عشت منذ طفولتى قضية الوحدة الوطنية أو قضية الفتنة الطائفية وهما وجهان لعملة واحدة . فقد نشأت فى أسرة جعلت من تلك القضية نقاشا مستمرا تارة هادئا وتارة ثائرا ، ويرجع ذلك الى مقتل جدى بطرس غالى باشا فى فبراير ١٩١٠ على يد ناصف الوردانى وهو مسلم وثارت الأسرة وفجعت لفقدان عميدها واعتبر بعض أفرادها انه قتل لأسباب دينية لا سياسية وأن المسلمين قد رفضوا ان يكون لهم رئيس وزراء قبطيا . ولا شك أن السنوات الأولى فى حياة الطفل لها تأثير بالغ فى تشكيل شخصيته واردت فيما بعد أن أفهم عناصر هذه القضية واتعمق فيها وادرك ابعادها الحقيقة بعيدا عن العاطفة فقرأت كثيرا عن الفتنة الطائفية التى تلت مقتل بطرس غالى فى المؤتمر القبطى الذى انعقد بأسيوط والمؤتمر المصرى الذى انعقد فى ابريل ١٩١١ فى مصر الجديدة والدراسات والمقالات التى كتبت فى هذا الوقت حول هذا الموضوع والمناقشات والمرافعات التى دارت أثناء محاكمة ناصف الوردانى ، ثم قرأت كثيرا عن ثورة ١٩١٩ التى أسهمت فى تبيان حقيقة الوحدة الوطنية التى يشعر بها كل مصرى مسلما كان أو مسيحيا واستمعت الى أحاديث الذين اشتركوا فى هذه الثورة ورواياتهم حول شعور التضامن والاخاء الذى يربط بين المناضلين بغض النظر عن ديانتهم وكان لشعار الهلال والصليب صدى فى نفسى وكان لدور عمى واصف بطرس غالى فى هذه الثورة تأثير عميق على تكوينى السياسى والفكرى ومازلت أذكر جملته المشهورة التى اشار اليها تقرير مجلس الشورى فى ١٨٨١/٩/١١ عندما وجه اليه سؤال « كيف يضع يده فى يد من قتلوا والده فكان رده أضع يدى فى يد من قتلوا أبى ولكنى لا أضعها فى يد من قتلوا وطنى » .

ولم يقتصر اهتمامى على دراسة تلك الحقبة التاريخية فقط بل قرأت شعر أحمد شوقى وحفظت عن ظهر قلب بعض الأبيات المتعلقة بالوحدة الوطنية ومنها

قبر الوزير تحية وسلاما الحلم والمعروف فيك اقاما
اعهدتنا والقبط الا أمة للأرض واحدة تروم مراما
فعلى تعاليم المسيح لأجلهم ويوقرون لاجلنا الا سلاما
الدين للديان جل جلاله لو شاء ربك وحد الأقواما
ياقوم بان الرشد فاقصوا ما جرى وحذوا الحقيقة وانبذوا الاوهاما
هذه ربوعكم وتلك ربوعنا متقابلين نعالج الأياما
هذى قبوركم وتلك قبورنا متجاورين جماجما وعظاما
فبحرمة الموتى وواجب حقهم عيشوا كما يقضى الجوار كراما

وعندما التحقت بالجامعة تركز اهتمامي على الدراسة العلمية للوحدة الوطنية من خلال القانون والتشريع ، كانت تراودني من وقت لآخر فكرة كتابة بحث علمي في هذا الموضوع . لذلك عندما ذهبت الى باريس لاعداد رسالة الدكتوراه في القانون فكرت في أن أسجل رسالة ثانية في كلية الاداب قسم التاريخ عن العلاقات بين المسلمين والأقباط فيما بين ١٨٩٢ - ١٩٢٢ وأعددت مشروع الرسالة بالتفصيل وقدمته للمؤرخ الفرنسي الشهير بول رينوفين الذى أطلع على المشروع باهتمام وسألنى عن أسباب اختيار هذا الموضوع وعما اذا كان لدى اسرتي وثائق غير منشورة تتعلق بتلك الحقبة من تاريخ مصر ، فأجبت بأنها ليست سوى مجرد ذكريات طفولة ولكن أصر المؤرخ على ضرورة الاعتماد على الوثائق لا الذكريات .. وكان ذلك بداية نهاية المشروع الذى لم أتخل عن فكرته . لذلك عندما أصبحت استاذا في قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة حاولت تشجيع الطلبة على اعداد رسائل حول هذا الموضوع وكتبت فعلا بعض الرسائل ولكنها لم تشبع رغبتي في تناول هذه القضية بالتحليل المستفيض .

لكل ذلك عندما وقعت أحداث الفتنة الطائفية في هذه الأشهر الأخيرة طلبت من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام أن يعد كتابا عن قضية الوحدة الوطنية يشترك فيه مجموعة من العلماء المسلمين والأقباط في تحليل ابعاد الفتنة تحليلا علميا موضوعيا وتوضيح عناصر الوحدة توضيحا علميا وبمعنى آخر تشخيص الداء لوصف الدواء .

وأريد في هذه المناسبة أن أشير الى المقترحات التى تضمنها تقرير مجلس الشورى بشأن قضية الوحدة الوطنية وأذكر منها :

- توجيه الأمهات والاباء نحو الأساليب السليمة للتربية المنزلية ، ولا سيما فيما يتعلق بغرس بذور الحب والتسامح والاخاء ونبذ التعصب ..
- إعادة النظر في أسلوب التربية الدينية ..
- تحصين ابنائنا وبناتنا ضد التيارات الوافدة للنيل من وحدتنا الوطنية وضد التعصب الدينى الأعمى ..
- مشاركة المسلمين من التلاميذ زملاءهم المسيحيين وجدانيا في المناسبات الدينية المختلفة والعكس صحيح .
- دراسة شخصيات تاريخنا الوطنى الحافل التى كان سلوكها مضرب الأمثال في الوطنية والتسامح والحفاظ على الوحدة الوطنية .

- خلق مناخ ثقافي داخل الجامعة وتنظيم مناظرات فكرية ودينية يشترك فيها الطلاب تحت اشراف هيئات التدريس .
- عقد ندوات تضم رجال الفكر وعلماء الدين من الجانبين ، وأساتذة الجامعات لتوضيح مفهوم الوحدة الوطنية ..
- استعراض الشواهد التاريخية التى تؤكد النسيج الواحد للأمة من واقع التاريخ المصرى قديمه وحديثه ومن أبرزها تعانق الهلال والصليب في ثورة ١٩١٩ ..
- تقديم أعمال درامية لابراز صور من التاريخ المصرى تؤكد تلاحم الاسلام والمسيحية في مواجهة المحن والفتن ..

تلك الاقتراحات لا يمكن تنفيذها الا إذا وجدت المادة العلمية التى يستطيع الكاتب أو الصحفي أو المدرس أو الطالب أو الموجه السياسى أن يرجع اليها ويستعين بها ويعتمد عليها في أداء رسالته الوحدوية ..

إن هذا الكتاب الذى أقدمه باعتزاز للقارىء المصرى يتضمن بعض هذه المعلومات التاريخية والاجتماعية والسياسية التى ستساعده على الرؤية الواضحة لمخاطر الفتنة الطائفية وأبعاد قضية الوحدة الوطنية .

يتضمن الكتاب ثلاث دراسات رصينة الأولى كتبها الدكتور وليام سليمان قلادة المستشار بمجلس الدولة والباحث البارز في التاريخ المصرى الذى نشرت له من قبل دراسات رائدة في الوحدة الوطنية . وقد تطرق في دراسته « في أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية » الى أعماق التراث المصرى ليكشف عن الأصول الدقيقة للوحدة الوطنية في الوجدان المصرى .

والدراسة الثانية كتبها الأستاذ طارق البشرى المؤرخ المعروف بدراساته الدقيقة عن التاريخ السياسى المصرى الذى نشر مؤخرا كتابا جامعا عن « المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية » .

وقد عرض الأستاذ البشرى في دراسته العميقة لخلاصة آراء عدد من المفكرين المسلمين والأقباط حول قضايا المواطنة والطائفية والقومية وتطبيق الشريعة الاسلامية .

والدراسة الثالثة والأخيرة كتبها الدكتور مصطفى الفقي وهو من جيل دارسى السياسة الشبان الذين يسهمون الآن ببحوثهم في إثراء المكتبة السياسية المصرية .. وقد تعرض في دراسته لدور الأقباط في الحركة الوطنية المصرية في القرن العشرين .

والحقيقة التى تجمع بين الباحثين الثلاثة هي أنهم نماذج مشرفة للمثقفين المصريين في حبهم لمصر وفي تقديرهم لعبقرية الشعب المصرى في تحقيق وحدته الوطنية عبر العصور .

د بطرس بطرس غالى

الفصل الاول

فى أصول الصيغة المصرية للوحدة الوطنية

المستشار د . وليم سليمان قلادة

وكيل مجلس الدولة

مقدمة

١ ـ إن التراث وإمعان التأمل فيه فضلا عن أنه يقدم متعة ذهنية رائعة ، يعتبر رحلة ـ مغامرة ، تتطلب فى أحيان كثيرة قدرا كبيرا من الشجاعة والاستعداد لتحمل المسئولية . ذلك لأنه عن طريق التأمل فى تاريخ الشعب وفى فكره ـ كما هو الشأن فى التحليل النفسى بالنسبة للفرد ، يكتشف الانسان أنه الى حد كبير يجهل حقيقة ذاته ، وأنه بسبب هذا الجهل ينظر الى نفسه من خلال مفاهيم وصل إليها الآخرون بدراسة خبرتهم وإن جاء تعبيرهم عنها فى صياغة عامة مجردة . وهكذا إذ يجد المثقفون بناء معدا من قبل فى اتقان ومهارة وجمال ، قد يسارعون بالسكن فيه ويطلبون الى شعبهم ان يقتفى الاثر . ولكن البشر العاديين قد يحسون الغربة فى هذا البناء ، فثمة فارق : المثقف المغرق فى الانفصال عن الواقع الحى يحيا بعقله يهنأ بالبناء الفكرى ويسعد ، أما الانسان الواقعى ـ فإنه يضيف الى ذلك ـ ان يستوعب البناء حقائق حياته الواقعية . بحيث لايضيق البناء النظرى بالواقع أو يمسخه فلا يعبر عنه فى أمانة وصدق . هنا تظهر اهمية إمعان التأمل فى التراث الأصيل ، إذ يكون بمثابة اختبار لصدق نظرة الانسان ـ فردا وجماعة ـ الى نفسه . ومن ثم تأتى المفاجأة ، حين يكتشف المرء ـ أقصد المصرى ـ أن المعاناة والقهر وفكر الآخرين والنسيان ـ ذلك كله قد أخفى عن ناظريه مافى التراث من « فضائل » وما حقق من إنجازات . ويعقب هذا فورا شعور حاد بالمسئولية يبهظ الانسان وينخسه كى يغير حياته الى مسار يتفق وحقيقته .

وفى حقيقة الأمر فإن النظر فى الواقع المصرى الراهن او فى تاريخه ومستقبله لايؤدى الى فهم سليم لوان المنظور كان جزئيا والنظرة مجهرية (ميكروسكوبية) . إن مصر لايمكن ان تفهم حقيقتها الا بالرؤية الشاملة التى تستوعب ـ فى أن واحد ـ أوسع مساحة زمنية ممكنة (ماكروسكوبية) وكلما اتسع المنظور كان الفهم اكثر سلامة . فالوعى يتكون تدريجيا وفى بطء ، بحيث ان نتيجة مايجرى فى النفس المصرية خلال امد قصير قد لاتبدو واضحة امام المراقب الآنى ـ اما بعد كم كبير من الزمان فإن الفارق بين البداية والنتيجة يظهر بارزا مؤكدا . وينفع فى إيضاح هذا ما تقدمه جغرافية مصر من حقائق ـ فالنيل هو الضابط الاساسى ان لم يكن المطلق لشكل الأرض الطبيعى . ومن هنا فإن التجانس الطبيعى صفة جوهرية فى البيئة المصرية . ويأتى عنصر التجانس من طبيعة النهر الارسابية اساسا : « فعملية الترسيب النهرى ، ككل عمليات الترسيب المائى ، تخضع لمبدأ التدرج الوئيد طبيعيا وميكانيكيا ـ فإن كان ثمة تغيير فإنه يكون طفيفا تدريجيا جدا على المستوى المحلى بحيث لا يصبح محسوسا الا على مدى مسافات مديدة ... وفى النتيجة فإن من الصعب ان نجد بلدا يخضع فى ملامحه لقانون التدرج كوجه مصر . فإذا كان التجانس هو قانونه الأول . فان التدرج هو قانون المكمل »[1] ويأتى نضج التجربة المصرية ورسوخها من هذا التدرج الطبيعى ذى الحكمة الذاتية ، ومن ان كل مرحلة من مراحل التاريخ المصرى تستغرق فترة زمنية مستطيلة تتراكم فيها خبرة المرحلة وئيدا ـ حتى اذا جاءت مرحلة جديدة ، لم تدخلها مصر من فراغ ، بل تضم ماتكتسبه من جديد الى الذى لديها من قبل . ولا يتم هذا فى تراكم سكونى كالطبقات الجيولوجية ، بل يحدث تفاعل حيوى بين الموغل فى القدم ومايأتى بعده ـ ليكون التغيير الذى يتحقق بالتدريج تركيبا مصريا متميزا بذاته .

٢ ـ وفى الملحمة الرائعة التى ملات صفحات المؤلف العظيم الذى سجل فيه المستشارطارق البشرى جهد المصريين جميعا ـ مسلمين ومسيحيين ـ لاستنقاذ جماعتهم الوطنية ، يبدأ الكاتب من النهاية ، فهو يقرر ان الاعتبار فى بداية تاريخ مصر الحديث هو بنشأة دولة محمد على فى ١٨٠٥ . وهو اذ جعل موضوع كتابه متعلقا بالصلة بين مسلمى مصر وقبطيها فى المجال السياسى ، اجرى بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر « متمثلا فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية وفى حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية »[2] ويضيف ان « الدولة المصرية هى المؤسسة القومية التى قام على اكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ... وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء . لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب او اية جماعة اهلية ـ إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق وفى احشائهما ولدت

« المصرية » و « الحداثة » متمثلة فى الجيش وفى دور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . إن التنظيم « المصرى » كان سابقا على الوعى بالمصرية ... » [٣] وكل هذا صحيح تماما ـ ولكن يبقى ان هذا المشروع السياسى لم يكن ممكنا له ان ينجح لو لم تكن المقومات الأساسية « للجماعة » السياسية متوافرة . وما لم تكن هذه الجامعة قابلة لان توصف بأنها « مصرية » . واذا كان صحيحا ان « التنظيم » المصرى كان سابقا على اكتمال « الوعى » المصرى ـ فإن من الصحيح ايضا ان التنظيم لايمكن ان يكون « مصريا » إن لم تتوافر فى البيئة الطبيعية وفى البشر الذين يضمهم هذا التنظيم القابلية لأن يجمعهم وصف واحد ، والرضا بأن يضمهم هذا الوصف وان يستوعبهم . وإذا كان الوعى المكتمل بالمصرية لم يظهر الا بعد ان استقر التنظيم وصارت ممارسته فى الواقع ، فإن ثمة مراحل أولية لهذا الوعى لامحيص عنها كى يظهر الوعى الكامل . فبذرة الوعى الضامة لعناصر حياته شرط أساسى لنضج شجرة الوعى كى تفرز ثمرتها الطبيعية . والجدل متبادل بين الوعى والتنظيم وكلما تأصل واحد منهما واستقر ، اكتسب الآخر قوة ووضوحا .

٢ ـ ونستطيع ان نقول إن البذرة الأولى للوعى وللتنظيم المصريين تتمثل أساسا فى « الأرض » وفى نظرة المصريين الى أرضهم وماتولده فيهم من تصورات وتميزو إدراك للذات . فإذا كان صحيحا تماما القول بأنه فى خصوص الجماعة الوطنية السياسية المصرية « فى البدء كان الدولة » [٤] ـ فإنه من الصحيح ايضا القول بأنه « فى بداية البدء كان الأرض » .

وحين نقول الأرض ، فإنما نعنى أيضا « الشعب » الذى يعيش عليها ليتكون من مجموع هذين العنصرين « الوطن المصرى »

أما هذا الوطن فقد ظل كائنا يجهد للظهور ، الى ان ادركه حاكم ثاقب النظر ذو عزم طموح وقدرة على « التنظيم » عبقرية ـ نجح حيث فشل سابقون عليه حاولوا نفس المحاولة ولكن لم تتهيأ لهم الظروف التاريخية المناسبة التى تهيأت له . وسيكون هذا « التنظيم » هو العنصر الثالث من الصيغة المصرية لبناء الوحدة الوطنية .

ومنذ البداية لابد ان نقرر ان الرحم الكريم الذى ضم منذ اجيال سحيقة عناصر هذا الوطن فتخلق داخله جنينا ثم احتضنها فى رؤومة حانية حتى استوى شخصية ناضجة ممتلئة من « الفضائل » التى ملأ أصحابه بذكرها الآفاق قديما وحديثا ـ نقول إن الفضل فى ذلك كله يرجع الى الدين .

وقد يكون غريبا ان جماعة تتكون بانسلاخ عن كيان ديني ـ الدولة العثمانية ـ يحتضنها الدين ويرعى رحلتها الجديدة ولكن هذا ماينطق به تاريخ المصريين . ولامبالغة اذا قلنا انه هنا تظهر عبقريتهم وان كانوا على غير وعى حقيقى بها . ويمكن القول كما سيبين ذلك فيما بعد بان مصر تمثل قيمة دينية عظيمة القدر . ومنذ دخول الاسلام « لم تكن رواية تاريخ مصر غريبة عن النشأة الدينية . كان علم الصحابة الذين نزلوا مصر هو النواة الأولى التى تكون منها تاريخ مصر . دخل الصحابة مصر معلمين ، كما دخلوها قوادا وامراء ورجال حكم ـ فرووا ماسمعوه من النبى صلى الله عليه وسلم ، وماشاهدوه فى حياته ، وأشاروا الى ماورد فى القرآن الكريم والحديث عن مصر ونهرها واهلها واخبار الأنبياء الذين عاشوا فيها او كانوا على صلة بها . وأقبلوا على أهل الكتاب يخالطونهم ويسألونهم كما صنع عبد الله بن عمروبن العاص » [٥]

ولكن كيف امكن للمصريين ان تكون لهم « قومية » ـ وهذا مفهوم غير دينى ـ بحسب تعريفه الذى نحته المفكرون الغربيون من واقع خبرتهم التى تمت صياغتها فى الاطار الانسانى العلمانى ومن خلال الثورات والحروب التى واجهت الدين ومؤسساته فى أوربا ـ نقول كيف ظهرت القومية المصرية يباركها الدين ويلهمها ؟

هذه هى الأسئلة التى سنحاول الاجابة عليها فى هذه الصفحات . ماهى الخاصية المميزة للقومية المصرية التى أتاحت لها الفرصة لأن تفرز وحدة وطنية فريدة . كيف صار لها هذا التفرد فى مواجهة الكيان الدينى الذى انسلخت عنه ـ العثمانية ؟ لماذا لم تأخذ الشكل المعتاد للقومية فى عصر ازدهارها ـ نعنى به العلمانية والانفصال عن الدين كما حدث فى تركيا فى اعقاب سقوط الكيان الدينى السابق ـ الدولة العثمانية ؟

ونحسب ان طريقا مامونا لفهم الخصوصية المصرية يكون بقراءة للتراث فيها قدر من امعان النظر فيه ـ ليمكن بذلك فرز ما يفرض على هذه الخصوصية من سمات لاتتفق وحقيقتها .

القسم الأول
الأرض

٤ ـ كان العثمانيون فى تاريخهم المبكر إحدى القبائل التركية التى كانت تنزح من مناطق الاستبس فى اواسط آسيا متجهة غربا نحو آسيا الصغرى أو الاناضول ـ التى دخلوها فى الثلث الاول من القرن الثالث عشر الميلادى . وهكذا كانت « نشاة الامارة العثمانية فى الشمال الغربى للاناضول على حافة العالم المسيحى ، وهو مايسمى دار الحرب ، وعلى حافة العالم الاسلامى ، وهو مايسمى دار الاسلام »[١] ويمكن القول بأن العثمانين لم تكن لهم رابطة دائمة بأرض معينة ، كانوا دوما فى حالة ارتحال مستمر ـ وصلتهم بأى أرض وقفوا عليها هى موقف عابر الحدود . فالأرض بالنسبه لهم لم تكن مقاما بل معبر لما وراءها . كلما كسبوا منها تأهبوا للارتحال والمضى قدما عبر الحدود الجديدة .[٢]

ولقد كانت الأرض العثمانية تقع فى منطقتين ـ الأناضول فى آسيا ، والروملى فى اوربا .

اما الأولى ـ تركيا ـ فهى أراض جبلية خشنة ، وسكانها ـ أسلاف عثمان الأوائل ، قبائل لم يصلوا إلى مستوى حضارى مستقر فى الذاكرة الجمعية وتواصله الاجيال التالية تلقائيا وتستفيد منه وتطوره . يقول الدكتور عبد العزيز الشناوى إن العثمانين كانوا يطلقون كلمتى « تركى » و « اتراك » ـ وهما من صفات الانتساب للأرض » على الأجناس التركية المتخلفة فى نظرهم والتى كانت تقطن فى آسيا ، مثل السلاجقة والتركمان والأوزبك .فكان العثمانيون يتمسكون بكلمتى عثمانى و« عثمانيين » لقبا مميزا لهم تعبيرا عن اعتزازهم بالانتساب إلى عثمان الأول من ناحية ، واستعلاء على هذه الاجناس الآسيوية المتبربرة فى نظرهم من ناحية أخرى ويضيف « وبمضى العصور والأجيال والأحقاب استخدم العثمانيون حتى أوائل القرن العشرين كلمتى تركى واتراك فى معنى ينبثق عن الاستعلاء الذى كان سمة بارزة فى أخلاقهم . فكانوا يطلقون لفظة تركى على الفلاح العثمانى الجاهل أو احد سكان قرى الاناضول بمعنى واحد هو الجلف تهكما عليه ، أو تحقيرا له ، أو سخرية منه . وقد ذهب العثمانيون إلى أبعد من ذلك ، إذ كان إطلاق كلمة تركى على احد العثمانيين المقيمين فى العاصمة أو فى إحدى المدن العثمانية يعتبر إهانة له » . ويقرر الاستاذ انه « يتضح من هذا العرض ان استخدام كلمات تركيا واتراك وتركى وهى مصطلحات وردت من أوربا بمعنى الدولة العثمانية والعثمانيين والعثمانى بعيد عن الدقة فى الصياغة اللفظية حتى أوائل القرن العشرين »[٣]

هذا عن الاناضول ، ارض اجداد عثمان ، اما الروملى فهى ارض غير المسلمين التى اخضعها بيت عثمان . وبذلك وعلى الرغم من ان الحضارة هنا ارقى نسبيا ، ومن ان الروملى هو الذى ساهم بالدور الاكبر فى تكوين الدولة ـ فقد وقفت عقبتان تحولان دون الانتساب اليه هما : تعالى الغازى المنتصر ، واختلاف الدين .

هكذا كان من غير الممكن للفكر الاسلامى العثمانى ان يستوعب الانتساب لأرض ما ولتاريخها وان يضفى على هذا الانتساب طابعا دينيا ، او ان يجعل لها دورا ذا قيمة فى تكوين نظرة العثمانيين إلى انفسهم وإلى العالم weltanschauung .

وما يقال عن الارض ينطبق تماما على سكانها ـ سواء سكان الأناضول أو الروملى . وظل الوصف « عثمانى » عاجزا عن استيعاب الأهالى : فهو أسمى من أن ينتسب إليه الأتراك ، ولا يمكن أن يرتضيه الأوربيون .

ولم تبدأ الأرض وتاريخها فى الظهور إلا مع الثورة الكمالية ـ وعلى حساب الاسلام ، لأن هذه الثورة ناهضت الطابع الدينى للدولة . ومن ناحية أخرى فإن ظهور القومية التركية كان حديثا ونتيجة عوامل خارجية سواء بتأثير الافكار القومية الغربية أو كرد فعل لحركات الاستقلال القومى التى قامت فى بلاد الروملى .

٥ ـ على العكس من ذلك تماما كان الحال فى مصر ، لقد اعتز الفكر الاسلامى المصرى بالأرض المصرية وايضا بشعبها منذ بداية اتصاله بهما .

إن كتاب « فتوح مصر وأخبارها »[٤] هو اول تدوين للرواية الخاصه بفتح مصر . كتبه ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المصرى (١٨٧ ـ ٢٥٧ هـ ـ/٨٠٢ ـ ٨٧١ م) أول مؤرخ لمصر الاسلامية . وقد غدت روايته على كر العصور موردا لاينضب لجميع مؤرخى مصر الاسلامية[٥] .

وكتابه فى سبعة أقسام ، الأول منها سماه« فضائل مصر » والثانى عن فتح مصر والثالث عن خطط مصر الأولى والرابع عن ولاية عمرو بن العاص و الخامس يتعلق بفتح افريقية والمغرب والأندلس حتى سنة ١٢٧هـ والسادس عن قضاة مصر والسابع فى الأحاديث ومن روى عنه أهل مصر .

« وابن عبد الحكم فى ذلك راوية فقط ... ويجب أن لا ننسى أن ابن عبد الحكم كان فقيها ومحدثا قبل كل شىء ... على أن هذه المادة التى يقدمها إلينا عن فتوح مصر وأخبارها كانت وما تزال من أنفس المصادر لتاريخ مصر الاسلامية »[٦] وكتابه « هو الكتاب الذى قدر له أن يكون حجر الزاوية فى كل ما كتبه المؤرخون اللاحقون عن فتح مصر »[٧]

ويورد هذا الفقيه المحدث فى الفصل الأول من كتابه نصوصا كثيرة تشيد بمصر وبأهلها . المهم فى هذا الصدد أن الحديث عن مصر اتخذ طابعا دينيا . فعن عبد الله بن عباس ينقل كيف أن نوحا عليه السلام بارك حفيده مصر بن بنصر بن حام ووضع يده على رأسه وقال : اللهم انه قد أجاب دعوتى ، فبارك فيه وفى ذريته . وأسكنه الأرض المباركة التى هى أم البلاد وغوث العباد . التى نهرها أفضل انهار الدنيا واجعل فيها أفضل البركات وسخر له ولولده الأرض وذللها وقوهم عليها » . وعن عبد الله بن عمرو من اراد أن يذكر الفردوس أو ينظر الى مثلها فى الدنيا فلينظر الى ارض مصر حين تخضر زروعها وتنور ثمارها »[٨] . ويروى ابن عبد الحكم انه « لما مات يوسف جعلوه فى تابوت ودفنوه ، ودفن فى أحد جانبى النيل ـ فأخصب الجانب الذى كان فيه وأجدب الآخر . فحولوه إلى الجانب الآخر . فلما رأوا ذلك جمعوا عظامه فجعلوها فى صندوق من حديد ... والقوا الصندوق فى وسط النيل فأخصب الجانبان معا »[٩] ونحن نلمح هنا بعض جوانب قصة إيزيس وأوزيريس ـ ولكن ايرادها يفصح عن موقف هذا السلف الصالح ازاء تراث مصر القديم وكيف يستصفونه ويسبغون عليه البردة الدينية . وعن النيل يروى ابن عبد الحكم « حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن واهب بن عبد الله المعافرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال نيل مصر سيد الأنهار . سخر الله له كل نهر بين المشرق والمغرب ـ فإذا أراد الله أن يجرى نيل مصر أمر كل نهر أن يمده . فأمدته الأنهار بمائها وفجر الله له الأرض عيونا . فإذا انتهت جريته الى ما أراد الله أوحى الله إلى كل ماء أن يرجع إلى عنصره . حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب أن معاوية بن أبى سفيان سأل كعب الأحبار هل تجد لهذا النيل فى كتاب الله خبرا قال أى والذى فلق البحر لموسى إنى لأجده فى كتاب الله ـ إن الله يوحى إليه فى كل عام مرتين ، يوحى إليه عند جريه إن الله يأمرك أن تجرى فيجرى ما كتب الله له . ثم يوحى إليه بعد ذلك يانيل غر حميدا . حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبد الله بن عمر بن حبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عام عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النيل ... من أنهار الجنة ... »[١٠]

ولا يجوز لنا نحن الخلف وقد ازدادت معارفنا وادركنا المنهج العلمى وصارت لنا القدرة على النقد ـ لا نستطيع ونحن نحاول أن نقترب من وجدان اسلافنا « أن نضرب صفحاعما يورده المؤرخ ... من أخبار مصر القبطية أو الوثنية قبل الفتح » استنادا إلى ان « مايورده من ذلك يحمل طابع الأساطير والقصص »[١١] لانستطيع ذلك قط ـ وإلا كنا نقحم على وجدان السلف مواقف فكرية ودينية صارت لنا مع تقدم المعرفة والمنهج العلمى . فابن عبد الحكم يورد الروايات المشار إليها فى تعاطف وميل . ويربطها

بالأنبياء الذين يجلهم الاسلام غير متحرج فى ذلك كله ـ خاصة وانه يكتب بعد الفتح بحوالى قرنين . ولا يدفعه عن ذلك أنه فقيه ومحدث . وهو يسبغ على أرض مصر ونيلها بردة اسلامية تجعل محبتها والانتساب إليها صادرين عن المشاعر الدينية وفيضا من التدين العميق الذى يمارسه هذا العالم سليل اسرة بنى عبد الحكم وهى « من أشهر وأعرق الأسر المصرية التى عاشت بالفسطاط ، عاصمة مصر الاسلامية خلال القرن الثانى وأوائل القرن الثالث للهجرة . ولم تكن شهرتها ترجع فقط إلى وجاهلتها وغناها ولكنها كانت ترجع بالأخص إلى ما تميزت به من العلم الغزير ومن الورع والتقوى . وثمة عامل آخر فى تدعيم شهرة بنى عبد الحكم وسمعتهم العلمية والأدبية هو استقبالهم الكريم للامام الشافعى حين مقدمه إلى مصر ، ومعاونتهم له على الاقامة بها وعلى إذاعة علمه ومذهبه بين علمائها »[١٢]

أما عن المنهج العلمى والقول بأن رواية ابن عبد الحكم . يدحض البحث بلا ريب معظمها » وان كان من الممكن قراءتها لأنها « لاتخلو من لذة وطرافة » ـ نقول ان المنهج العلمى الدقيق يوجب الأحتفاء بهذه الرواية لأنها لاتخلو من دلالة . فلقد ثبت أن منطلق الفكر دوما يحمل فى مراحله الأولى جانبا اسطوريا.جانب خيال.فبهذه الصورة الأسطورية تبدأ المعرفة ، تمهيدا لولادة المفهوم الذى يمكن استنادا اليه أن يزداد فهمنا للواقع وتحكمنا فيه . فالفكر الذى يبدأ أسطورة لايلبث أن يغدو علما وفلسفة وفنا وسياسة ـ حين تتوافر للأجيال اللاحقة أدوات العلم والتعبير الفنى والفلسفى والسياسى . ان الأسطورة الشعبية هى ماضى هذا كله وهى بالذات المؤشر الذى يحدد منذ الماضى البعيد حركة المجتمع واتجاه فكره فى قابل الأيام . وحين نقرأ اليوم مايكتبه العالم المصرى العظيم الدكتور جمال حمدان عن « شخصية مصر » مبهورا بما يراد فيها من عبقرية المكان ـ نشعر ، وقد استقامت فى يديه أساليب البحث الجغرافى فى أرقى مستوياتها ، وتجمعت لديه أكبر مجموعة ممكنة من المعلومات عن أرض مصر ـ نشعر بأنه الخلف الأمين لهذا السلف الصالح . أصاب هدفه فى أن يعتصر روح المكان ثم يستقطره حتى يستقطب فى أدق مقولة علمية مقبولة . « فكل شبر من أرض مصر ، كل قرية ، كل حقل ، كل تربة فى الوادى ، وكل جبل أو صخرة من صحارينا ينبغى أن تغطى بمونوجراف مفصل مكثف على حدة »[١٣]

ولقد استخلص أساتذة التاريخ المحدثون دلالة ماكتبة ابن عبد الحكم وصاغوه فى عبارات تحفظ لهذا العالم الفقيه ولما كتبه مكانته . يقول الدكتور أحمد عزت عبد الكريم ان ابن عبد الحكم يكتب روايته « وهذه مصر ماثلة أمامه ـ ماثلة فى أرضها الخصبة ونيلها العظيم . وحديثه عن أرض مصر ونيلها مملوء بالاعتزاز بوطنه . وقد ذهب عبد الرحمن بن عبد الحكم فى اعتزازه بأرض مصر الى آن شبهها » بالفردوس » . أما النيل فقال عنه إنه « سيد الأنهار » وتحدث عن مهارة المصريين فى بناء السدود وفى معالجة مياه الفيضان « اذ كانوا يحسبونه حين يشاءون ويطلقونه حين يشاءون . بهذا الاعتزاز الكبير بوطنه كتب عبد الرحمن بن عبد الحكم كتابه الشهير[١٤]

أما الدكتورة سيدة اسماعيل كاشف فانها تستخلص من كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم طبيعة الرابطة التى توثقت بين مصر والجماعة الاسلامية الأكبر . ذلك أن منهج ابن عبد الحكم يفصح عن أن مصر ككيان لايلغيه الارتباط بما هو أكبر منه من كيانات . فالأستاذة تلحظ أولا « ان اهتمام ابن عبد الحكم بالتاريخ لمصر الاسلامية لم ينسه أن التاريخ سلسلة من الحلقات المتتابعة لايمكن فهم حلقة دون الأخرى . ولهذا بدأ كتابه بتدوين تاريخ مصر القديم .. و ... نجح ابن عبد الحكم فى توجيه أنظار المصريين وانظار الأمة العربية الى عظمة وأمجاد المصريين القدماء »[١٥] ثم توضح من خلال عرضها لما كتبه ابن عبد الحكم طبيعة الرابطة بين مصر الأسلامية والدولة الأسلامية الكبيرة : « عاصر ابن عبد الحكم احداث مصر السياسية والأجتماعية فى اواخر العصر الذى اصطلحنا على تسميته باسم « عصر الولاة » ، وهو الذى يمتد من الفتح العربى لمصر الى قيام الدولة الطالونية ، كما عاصر قبل وفاته مولد اول دولة عربية مستقلة فى مصر الاسلامية وهى الدولة الطولونية ، وتأكد حبه لمصر وولاؤه لوطنه من الوجهة التى اتخذها فى كتابة التاريخ . فقد اتجه معظم المؤرخين فى عصر ابن عبد الحكم الى كتابة تاريخ عالمى واسلامى ـ أى أنهم نظروا الى التاريخ نظرة عالمية تبدأ قبل الأسلام وتستمر بعد الأسلام ، كما انهم كتبوا عن العالم الأسلامى عامة معبرين بذلك عن فكرة وحدة الأمة .. أما مؤرخنا ابن عبد الحكم فكان أول من كتب فى التاريخ المحلى او الأقليمى ووضع ابن عبد الحكم بذلك أساس التاريخ القومى العربى المصرى ، وافتتح بكتابه « فتوح مصر واخبارها » مدرسة مصر للتاريخ التى أكملها المؤرخون المصريون من بعده ، واصبح كتاب ابن عبد الحكم أقدم كتاب فى تاريخ مصر الأسلامية

وتتأكد قيمة منهج عبد الرحمن بن عبد الحكم من أن المادة التى يقدمها لنا هذا المؤرخ الفقيه المحدث « لبثت مدى العصور موردا لاينضب لأكابر المؤرخين المصريين وغيرهم ممن كتب عن مصر وشئونها من أكابر مؤرخى الاسلام وكتابه . ويندر ان يخلو أثر لهؤلاء وهؤلاء من مجهود ابن عبد الحكم . فابن عبد الحكم هو واضع الحجر الأول فى مصادر تاريخ مصر الأسلامية وهو صاحب الفضل الأول فى صياغة هذا الهيكل التاريخى الذى قدم الينا فيما بعد على يد المتأخرين من كتاب التاريخ المصرى فى أثواب بديعة زاهرة .. وقد بدأ الانتفاع برواية ابن عبد الحكم .. منذ أوائل القرن الرابع فاستفاد منها الكندى فى مجهوده ، ثم تداولها المؤرخون المصريون تباعا بالنقل والاشتقاق منذ ابن زولاق والمسبحى والقضاعى الى ابن وصيف شاه وابن دقماق والمقريزى وابن حجر وابن تغرى بردى والسخاوى والسيوطى وابن اياس - وهم جميعا من أقطاب هذه المدرسة التاريخية الزاهرة التى خلدت تاريخ مصر الاسلامية باثارها الباهرة . ومن هؤلاء من ينقل عن ابن عبد الحكم فصولا برمتها . كذلك نقل عنه كثير من كتاب الاسلام ومؤرخيه الاخرين كياقوت الحموى فانه ينقل عنه فى معجمه ماتعلق بمصر ونيلها وامصارها » ويضيف الاستاذ عنان انه « اذا كان مجهود ابن عبد الحكم قد لبث على كر العصور موردا لاينضب لمؤرخى مصر الاسلامية ، فانه سيبقى ايضا موردا لكل بحث حديث فى تاريخ الفتح الاسلامى لمصر وأيامها الأولى فى ظل الاسلام »[١٧]

ولقد أصبح ذكر « فضائل مصر » فى بداية التأريخ لمصر الاسلامية منهجا تقليديا لدى أغلب مؤرخيها . ولقد خصص **عمر بن يوسف الكندى** وهو ابن مؤلف كتاب « **الولاة والقضاة** » ابى عمر بن يوسف الكندى - خصص ابن الكندى كتابا بدانه عن « **فضائل مصر** » صنفه فى أواخر القرن الرابع الهجرى فى عصر الدولة الاخشيدية .

يقول فى بداية كتابه :

« فضل الله مصر على سائر البلدان كما فضل بعض الناس على بعض ، والايام والليالى بعضها على بعض ، والفضل على ضربين فى دين أو دنيا أو فيهما جميعا . وقد فضل الله مصر وشهد لها فى كتابه بالكرم وعظم المنزلة ، وذكرها باسمها وخصها دون غيرها ، وكرر ذكرها وأبان فضلها فى ايات من القران العظيم ، تنبىء عن مصر وأحوالها وأحوال الأنبياء بها ، والأمم الخالية والملوك الماضية ، والايات البينات . يشهد لها بذلك القران وكفى به شهيدا . ومع ذلك روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى مصر وفى (أهلها) خاصة ، وذكره لقرابتهم ومباركته لهم ولبلدهم وحثه على برهم - مالم يرو عنه فى قوم من العجم غيرهم »[١٨] ثم يورد ايات من القران فيها ذكر لمصر صراحة أو بتفسيره لها ويقول : « فهل يعلم أن بلدا من البلدان فى جميع أقطار الأرض أثنى عليه الكتاب بمثل هذا الثناء أو وصفه بمثل هذا الوصف أو شهد له بالكرم غير مصر »[١٩] ثم يذكر من أظهرته مصر من الحكماء قبل الاسلام ومن كان بها من الأنبياء والصحابة والفقهاء والعلماء والزهاد والشعراء . ثم يعود الى ذكر مصر وفضلها على غيرها من الأمصار . ويصف كور مصر وعجائبها وخراجهاومناظر مصر وجمالها . ويروى عن كعب الأحبار أنه قال « من أراد أن ينظر الى شبه الجنة فلينظر الى مصر اذا أخرفت واذا أزدهرت واذا اطردت انهارها وتدلت ثمارها وفاض خيرها وغنت أطيارها » وأورد فضل جبل المقطم - مقبرة مصر - الذى يدفن فيه الأولياء والصالحون فصار جزءا من الجنة[٢٠]

ولقد نقل عن ابن الكندى المؤرخون الدين جاءوا بعده مثل السيوطى والقلقشندى والنويرى وابن تغرى بردى وابن ظهيره فى كتابه « الفضائل الباهرة فى محاسن مصر والقاهرة »[٢١]

ويبدأ ابن أياس تاريخه بذكر « أخبار مصر وماورد فيها من الايات العظيمة والأحاديث النبوية وماخصت به من الفضائل والمحاسن والعجائب دون غيرها من البلاد وماقاله الشعراء فى وصفها »[٢٢]

أما ، سيدنا الشيخ الأمام علامة الانام تقى الدين احمد بن على بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى .فيقول :

« لما حو الله ادم عليه السلام مثل له الدنيا شرقها وغربها وسهلها وجبلها وانهارها وبحارها وبناءها وخرابها ومن يسكنها من الامم ومن يملكها من الملوك فلما رأى مصر أرضا سهلة ، ذات نهر جار مادته من الجنة ، تنحدر فيه البركة ، ورأى جبلا من جبالها مكسوا نورا ، لايخلو من نظر الرب اليه بالرحمة ، فى سفحه أشجار مثمرة ، وفروعها فى الجنة تسقى بماء الرحمة - دعا ادم عليه السلام فى النيل بالبركة ودعا فى أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى ، وبارك فى نيلها وجبلها سبع مرات . وقال أيها الجبل المرحوم ، سفحك جنة وتربتك مسكة ، يدفن فيها غراس الجنة ، أرض حافظة مطيعة رحيمة . لاخلتك يامصر بركة ولازال بك

حفظ . ولازال منك ملك وعز . ياأرض مصر فيك الخبايا والكنوز ولك البر والثروة . وسال نهرك عسلا . كثر الله زرعك ، ودرضرعك ، وزكى نباتك . وعظمت بركتك .. »[٢٣]

٦ ـ الشيء الجديد بالملاحظة أن هذا العنصر ـ مصر الأرض ـ الذى ظل يكون جزءا أساسيا فى نظرة المصريين نحو أنفسهم ونحو العالم منذ دخول الاسلام ، ومن خلاله ـ لم يكن أمرا طارئا . بل نستطيع أن نقول انه استمرار لخط قديم ، هو عنصر هام فى الفكر الدينى القبطى .

فالكتاب المقدس حين أراد أن يصف أرضا خصبه جميلة رآهالوط النبى قال عنها انها : « كجنة الرب ـ كأرض مصر »[٢٤] أما موسى النبى فيقول عنه سفر أعمال الرسل فى العهد الجديد : « فتهذب موسى بكل حكمه المصريين »[٢٥] والى مصر نزل ابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف والأسباط كما يروى سفر التكوين . وقد باركها الله فى سفر اشعياء النبى اذ قال : « مبارك شعبى مصر »[٢٦]

ويقول سفر التكوين انه « كان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ومن هناك ينقسم الى أربعة (فروع) » ـ اسم واحد منها « جيحون »[٢٧] هذا النهر هو فى كتب الكنيسة وصلواتها هو نهر النيل . يقول تفسير لسفر التكوين ان نهر جيحون عندما يمتلىء من المطر ينزل فى أرضيها ويروى جميع بقاعـها لأن أرضها منخفضة . أما باقى المسكونة فلكثرة ارتفاعها تسقيها مياه الأمطار التى تنزل من السحب .[٢٨]

أما الحدث الهام الذى احتفت به الكنيسة القبطية وامتلأ عديد من كتبها بذكر تفاصيله والتعليق عليه وأصبح موضوعا تقليديا فى أيقوناتها فهو زيارة السيد المسيح وأمه القديسة مريم لأرض مصر وتنقلهما بين ربوعها واقامتهما فى بعض جهاتها .

والبداية يرويها انجيل متى فيقول انه حين صمم هيرودس ملك اليهودية على قتل المسيح الطفل أوحى الله الى يوسف أن يأخذ الصبى وأمه ويهرب الى مصر ويكون هناك الى أن يأمره مرة ثانية بالعودةفقام وأخذ الصبى وأمه ليلا وانصرف الى مصر . وكان هناك الى وفاة هيرودس[٢٩]

وتقول الروايات التى دونت فى الكتب انه حين دخل السيد المسيح أرض مصر ارتجفت أوثانها وكانت تتكسر لدى ظهوره أمامها . ويذكر المؤرخ بلاديوس الأسقف من رجال القرن الرابع الميلادى انه ذهب بنفسه الى اقليم الصعيد فى منطقة الأشمونين حيث ذهب المسيح ، ورأينا هناك بيت الأوثان حيث سقطت جميع الأوثان التى فيه على وجوهها عندما دخل المدينة »[٣٠]

ووجدت الكنيسة القبطية فى هذه الزيارة الكريمة تحقيقا واقعيا لنبوة اشعياء النبى فى العهد القديم اذ يقول :

« وحى من جهة مصر :
« هو ذا الرب راكب على سحابة سريعة .
« وقادم الى مصر .
« فترتجف أوثان مصر من وجهه .
« ويذوب قلب مصر داخلها ... »[٣١]

أما السحابة الخفيفة التى حملت الزائر الكريم فهى ـ فى تفسير الكنيسة ـ مريم العذراء التى حملت ابنها . لأنها فى نقاء السحابة وسموها ورفعتها[٣٢]

وقد خصصت الكنيسة القبطية عيدا لهذه المناسبة فى يوم ٢٤ بشنس من كل عام (أول يونيو) . فيه تتغنى الكنيسة :

« افرحى وتهللى يامصر .
« وكل بنيها ، وكل تخومها .
« لأنه قد أتى اليك محب البشر .. »[٣٣]

وتوضح الكتب مسار الزائرين الكرام اذ دخلوا مصر من الشرق ومروا بالقرب من الزقازيق الى مسطرد الى سمنود الى البرلس الى سخاثم ساروا غربا الى وادى النطرون حيث أماكن الأديرة ،ثم جاءوا الى عين شمس المطرية واستظلوا بالشجرة المشهورة . ثم الى مصر القديمة وسكنوا المغارة الكائنة الان بكنيسة القديس سرجيوس الشهيرة بأبى سرجة . ليذهبوا بعد ذلك جنوبا الى الصعيد فى مركب شراعى من المعادى حيث كنيسة العذراء كائنة الان على شاطىء النيل ، ووصلوا الى البهنسا ثم الى جبل الطير بالقرب من سمالوط والى الأشمونين بمركز ملوى ثم الى القوصية ومير ومنها الى جبل قسقام حيث الدير الشهير بالمحرق . ويروى تاريخ هذا الدير أن العائلة المقدسة سكنت فى بيت صغير بجواره مغارة بها بئر ماء

جار[٣٤] وتحول ذلك كله فصار ديرا للعبادة . ومن هذا المكان تلقت العائلة الأمر بالعودة الى فلسطين بعد وفاة هيرودس .[٣٥]

وتمتلىء الكتب بذكر الايات والمعجزات التى جرت فى كل مكان مربه السيد المسيح[٣٦] . وتردد ذكر هذه الزيارة فى كتاب « فضائل مصر » لابن الكندى اذ روى أن أسد بن موسى قال انه شهد جنازة مع ابن لهيعة ـ فرفع هذا رأسه ونظر الى جبل المقطم وقال أن عيسى بن مريم مر بسفح هذا الجبل وعليه جبه صوف وقد شد وسطه بشريط وأمه الى جانبه[٣٧]

ويتغنى الشيخ الروحانى يوحنا سابا معلم الرهبان فى القرن السادس :

طوباك يامصر ـ

« التى شققت قلبك (الوثنى)

« وفى داخله خبأت المسيح .

« نزل الى عندك ـ ليصعدك الى عنده .

« أخفيتيه من القتل

« فرحت بصبوته ـ وأفرحك برهبانك .

« لقد كانت نظرة الطفل الهارب محبوبة للمصريين »[٣٨]

أما مياه نهر النيل فتحظى باهتمام عظيم فى طقوس الكنيسة القبطية : ثلاث مرات فى العام توضع مياه من النيل فى اناء ـ لقان ـ وسط الكنيسة . وفى الكنائس القديمة يكون مكان دائم فى أرض الكنيسة يوضع فيه الماء . فى عيد الرسل (أبيب ـ يوليو) حين تكون قلوب المصريين متلهفة لصعود مياه النهر .وفى عيد الغطاس (طوبة ـ فبراير) ، ويوم خميس العهد قبل عيد القيامة حين صب السيد المسيح ماء فى اناء وغسل أرجل تلاميذه . وفى هذه المناسبات تتلو الكنيسة صلوات وفصولا من الكتاب المقدس . فى كل ذلك تبصر الكنيسة مصر أرض الموعد المباركة ، وتطلب لها وتمنحها كل ماجاء فى الكتاب المقدس من بركات ووعود قيلت فى شأن أرض الموعد . تصلى :

« يارب بارك ثمرات الأرض .

« نهر جيحون الذى هو النيل املأه من بركتك ..

« فرح وجه الأرض ـ جددها دفعة أخرى . اصعد نهر النيل .

« بارك أكليل السنة بصلاحك . وبقاع مصر املأها من الخصب . ليكثر حرثها ولتتبارك ثمارها .

« لتفرح حدود كورة مصر . ولتتهلل الاكام بفرح من قبل صلاحك ..

« انعم لنا بالخصب ، وبرحمك لسائر الفقراء . ولتبتهج قلوبنا .. »[٣٩]

هذه هى نظرة الكنيسة نحو مصر : الطبيعة ، الأرض والنيل والزرع والثمر ، والانسان ـ الشعب الذى يحيا على شاطىء النهر العظيم وهى نظرة تغرسها الكنيسة فى أعماق نفوس أبنائها سنة بعد اخرى .

ولكنها لاتكتفى بذلك . بل ان المتابع لطقس الكنيسة ـ فى القداس الأسبوعى (أو اليومى أحيانا) ، يحس أن الكنيسة القبطية ترى فى مصر فردوسا تعتز به وتترنم بجماله وتصلى من أجله وتدعو الى أن يعامله أبناؤه طبقا للوصية التى وجهها الله لادم بشأن جنة عدن « ليفلحها ويحفظها .. »[٤٠] فتنظيم السنة الطقسية للكنيسة القبطية مرتبط بتقسيم السنة الزراعية المصرية : ففى زمان الفيضان تصلى من أجل النيل كى تصعد مياهه فتفرح بها الأرض اذ ترتوى بعد عطش . وفى وقت القاء البذور تصلى عن الزروع كى تنمو الى أن تنضج . وفى موسم الحصاد تصلى من أجل ثمار الأرض كى تحل فيها البركة . وفى هذا كله تحيط صلوات الكنيسة أرض مصر ونيلها وزرعها وثمارها والبشر الذين يحيون فيها بمشاعر الحب العميق . والحديث هنا عن ذلك يمضى شعرا كله أوصاف خلابة ـ الأرض فيها عروس تريد أن تفرح بمجىء عريسها ـ النيل السعيد . وهى تتزين له أجمل زينة أثناء الحرث والأعداد كى يأتى ويلبسها تاجا جميلا أخضر تسعد به من أول السنة حتى يتحول فى النهاية ثمرا وليدا مباركا ، تصلى الى الله :

« أصعد المياه كمقدارها(المناسب) ـ كنعمتك

« فرح وجه الأرض

« ليرو حرثها ، ولتكثر أثمارها .

« أعدها للزرع والحصاد .

« ودبر حياتنا كما يليق .

« بارك اكليل السنة بصلاحك »
ثم تواصل الصلاة الحديث الى الله من اجل البشر الذين يعيشون على هذه الأرض :
« من أجل الفقراء ـ
« من أجل الأرملة ، واليتيم ، والغريب ، والضيف
« من أجلنا كلنا ..
« لأن عيون الكل تترجاك
« لأنك أنت الذى تعطيهم طعامهم فى وقت مناسب .
« أصنع معنا حسب صلاحك .
« يامعطيا طعاما لكل ذى جسد .
« املأ قلوبنا فرحا ونعيما .
« كى ـ اذ يكون لنا الكفاف فى كل شىء .
« كل حين ـ
« نزداد فى كل عمل صالح »[٤١]

ولو اننا اردنا ان نتبين فى هذه الصلوات مفهوما انسانيا ونتعرف على دلالتها التربوية فسنجد أنها تصب حب الوطن فى نفوس المشاركين فيها . واذ تصلى الكنيسة القبطية عن الأرض والمياه والزرع والحصاد فانها تعبر فى حقيقة الأمر عن قلق الفلاح ومشاعره من نحو ارضه وزرعه ومن نحو مفاجآت النهر ـ الفيضان الذى يغرق ، أو نضوب المياه . تحمل الكنيسة هنا هذا القلق كله الى الله ، مشاركة ابناءها فى كل مشاكلهم داعية من اجل حلها . وبذلك تضع الكنيسة ابناءها فى بؤرة الألتزام ـ بالفكر والشعور والوعى ـ بمشاكل الطبيعة والأرض والأنسان والمجتمع .

ونقرأ فى كتب التاريخ الكنسى كيف أثمرت هذه التربية الوطنية المتواصلة . جاء فى سيرة قبطى من بلدة تلا غرب مدينة المنيا ـ كان الأمبراطور الرومانى الوثنى دقلديان يجهد ليجعله يكفر بالمسيح . ولكن الرجل المجاهد ظل صامدا حتى أثار غضب من كان يعذبه عذابا شديدا ، وفى سورته صب الجام على وطن القبطى قائلا : « الويل لأرض مصر التى جئت منها » وعلى الرغم من وطأة التعذيب ومع أن المجال دفاع عن الايمان الدينى ، الا أن المصرى ثار فى نفس الشهيد ، وأجابه : « لاتسب أرض مصر .. » وانتهى الأمر بقتله غرقا . وحين وضع الشاعر الدينى مديحا له ولقس يحمل نفس الأسم شاركه الأستشهاد ، لم ينس أن يمدح معهما بلدتهما : « السلام لك ياأبا بجول الجندى .. السلام لك ياأبا بجول القس .. وطوبى لتلا بلدتكما لأنها أنبعتكما .. »[٤٢]

ويروى القديس مقاريوس الكبير فى عظة ألقاها كيف انه أنطلق يوما الى قلب الصحراء فرأى رجلين عربانين يغطى الشعر الطويل جسميهما . فامتلأت نفسه رهبة . وحين وجداه على هذه الحال قالا له لاتخف ـ فنحن بشر مثلك . وبدأ يشرحان له كيف انهما كانا راهبين فى دير وانطلقا الى الصحراء منذ اربعين عاما . وسألاه : « هل مازال الفيضان يأتى فى ميعاده ـ ومازال فى الأرض رخاء كما من قبل .. »[٤٣]

هذان راهبان تكون وعيهما من خلال التعليم الكنسى والصلوات . وتركا المعمور سنوات طويلة ولكنهما بمجرد ان قابلا انسانا اتيا من بلادهما سألاه فى قلق عن النيل والارض والرخاء ..

ويواصل القبط الى اليوم ممارسة طقوس كنيستهم ومافيها من تعليم وصلوات ..

هكذا تظل مصر هى الخيط المتصل الذى يصم حبات الاجيال ويربطها منذ ان رأى المصريون فى ارضهم السوداء ما « يشبه سواد انسان العين » وشبهوها « بالقلب لانها دافئة ورطبة وحبيسة فى الجزء الجنوبى من المعمورة ومقيمة به كالقلب فى الجانب الايسر من جسم الانسان »[٤٤]

٧ ـ وهناك فن من فنون التاريخ الاسلامى ابتدعه وسمابه المؤرخون المصريون يقول عنه الاستاذ محمد عبد الله عنان انه فى رأيه « فن مستقل بذاته من فنون التاريخ كان لمؤرخى مصر فضل ابتكاره ثم فضل تقدمه وازدهاره حتى غدت اثاره تكون وحدها ثبتا حافلا فى تراثنا التاريخى » ذاك هو تاريخ الخطط والاثار المصرية التى تتبع فيها المؤرخون واحدا بعد الاخر نمو القاهرة وتطور مجتمعاتها وصروحها واثارها . وكان عبد الرحمن بن عبد الحكم المصرى اول مؤرخ للخطط والاثار وتناولها فى تاريخه فى فصل خاص كان اول مادة لهذا التراث الذى نما وازدهر على يد خلفائه من كتاب الخطط فى سلسلة متعاقبة متصلة بلغت ذروتها

على يد المقريزى اعظم مؤرخى الخطط . واذا كان بعض المؤرخين قد كتبوا عن الامصار الاسلامية الاخرى الا ان هؤلاء « ليسوا مؤرخين اخصائيين للخطط والاثار بالمعنى الذى يطلق على المؤرخين المصريين ولا تجمع بين اثارهم وحدة التعاقب والاتصال التى تجمع بين اثار الخطط المصرية ومن ثم كان تاريخ الخطط والاثار فنا فى الادب التاريخى مستقلا بذاته وكان فنا مصريا ابتدعه المؤرخون المصريون وانفردوا بالتخصص فى عرضه واستيعابه »[٤٥]

وليس ثمة صعوبة فى فهم السبب ـ فقد سحرت القاهرة وارض مصر كلها الباب ابنائها . فاخذوا يسجلون هذه الروعة سطورا فى كتبهم لانها اغلى من ان يطويها الزمان . يعبر المقريزى عن مشاعره فيقول : « كانت مصر هى مسقط رأسى وملعب اترابى ومجمع ناسى ومغنى عشيرتى وحامتى وموطن خاصتى وعامتى وجؤجؤى الذى ربى جناحى فى وكره وعش مأربى فلا تهوى الانفس غير ذكره .لا زلت مذ شذوت العلم واتانى ربى الفطانة والفهم ارغب فى معرفة اخبارها واحب الاشراف على الاغتراف من ابارها واهوى مساءلة الركبان من سكان ديارها .فقيدت بخطى فى الاعوام الكثيرة وجمعت من ذلك فوائد قل ما يجمعها كتاب او يحويها لعزتها اهاب .. »[٤٦]

ويورد الاستاذ عنان حلقات سلسلة مؤرخى الخطط من ابن عبد الحكم الى المقريزى ثم من جاء بعده الى ان كتب على باشا مبارك الخطط التوفيقية .

المهم هنا ايضا انه يندرج فى هذه السلسلة المتصلة ابو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود الذى كتب « كتاب كنائس مصر واديرتها » وهو الذى نسب خطأ الى اسم مالك المخطوط ابو صالح الارمنى . ولقد كتب ابو المكارم كتابه فى اواخر القرن السادس الهجرى ـ يورد فيه المؤلف المسيحى فضائل مصر ونيلها ويورد هنا ما قاله اشعياء فى العهد القديم عن مباركة شعب مصر وما سجله الانجيل من هرب السيد المسيح وامه اليها وكيف ان لمصر تفضيل على غيرها من سائر الاقاليم بسبب حلول سيدنا يسوع المسيح بها ومجىء مرقس الانجيلى اليها ومن قبل ذلك دخول الانبياء فيها وغيرهم من الملوك والعظماء والحكماء والفلاسفة فى كل عصر وزمان .وينقل عن ابن الكندى بعض ما جاء من كتابه ويسجل وقائع عن تآلف شعب مصر بكل مكوناته فى مختلف العصور وفى شتى المناسبات .[٤٧]

ويستمر هذا الحب لمصر حبا يزكيه الدين وتلهمه الايات والاحاديث والاخبار المروية والصور الفنية .وفى احلك عصور التاريخ كان الحديث عنها مصدر عزاء وامل . وخلال عصور طويلة لم يكن على ارض مصر نظام وحاكم يستطيع ان يطمئن المصرى الى انه ينتمى اليهما ويعبران عنه ـ فاصبح البديل هو الانتماء الى الارض التصاقا وثيقا بها وبالشعب الاصيل الذى يعيش عليها . وحين يتجرد الواقع مما يسمى بالبنية الفوقية لا يبقى سوى الاصل الثابت : الطبيعة والانسان

يقول الامام عبد الله الشرقاوى الذى عاصر الحملة الفرنسية فى كتابه « تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين » وهو على هامش تاريخ الاسحاقى :

« ان مصر بلد معافاة واهلها اهل عافية وهى آمنة ممن يقصدها بسوء . من ارادها بسوء كبه الله على وجهه .ونهرها نهر العسل ومادته من الجنة وكفى ـ بالعسل طعاما وشرابا »[٤٨]

وفى القرن الحادى عشر الهجرى يكتب الفقير الى عفو ربه الكريم الباقى محمد عبد المعطى بن ابى الفتح بن احمد بن عبد الغنى بن على الاسحاقى المنوفى » كتابه « لطائف اخبار الدول فيمن تصرف فى مصر من ارباب الدول » ـ ويورد فى مقدمته فضائل مصر حسب التقليد المستقر فى كتابه تاريخ مصر الاسلامية ويختم كتابه برواية رحلة اسطورية الى منابع النيل حتى انتهى المسافر الى ارض من ذهب هى الجنة ينزل منها ماء هو النيل يجرى كأنه السبيكة الفضية ثم يختم كتابه بهذه العبارة عن النيل : « لولا دخوله فى البحر المالح وما يختلط به منه لم يستطع احد شربه لشدة حلاوته »[٤٩]

ويواصل رفاعة الطهطاوى هذا التقليد فيخصص المقالة الاولى من كتابه « انوار توفيق الخليل فى اخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل »[٥٠] للكلام عن ديار مصر ونيلها المبارك وخيراتها .وبه يبدأ عصر الكتابة الحديثة التى تتحول فيها الاسطورة الى علم .ولكن يبقى وراء كل المكتوب قديما وحديثا ذلك الحب العميق والالتصاق الوثيق بالارض يلهم الكاتبين ويشحذ همم العاملين

لقد كان العثمانيون يرفضون الانتساب الى الارض التى سادوا فيها ويحتقرون التركى والاتراك .اما المسلمون والمسيحيون على ارض مصر فاعتزوا بالانتساب اليها . لقد اضاف ابن عبد الحكم اول مؤرخ لمصر الاسلامية الى اسمه وصف « المصرى » تماما كما سيصنع بعد الف سنة كاملة زعيم الحركة القومية فى العصر الحديث احمد عرابى « المصرى

القسم الثانى
الشعب

٨ ـ سبق ان ذكرنا ان التميز بين النظرة الدينية المصرية الى الذات والى العالم تختلف اختلافا نوعيا عن النظرة العثمانية . واوضحنا هذا التمايز بالنسبة للارض ـ الوطن ونعرض لهذا التمايز بالنسبة للشعب .

يقرر الدكتور عبد العزيز الشناوى ان الاستعلاء كان من السمات البارزة فى الخلق العثمانى واشترك فى هذا الاستعلاء السلاطين والاتراك العثمانيون على السواء . واستعلاء السلاطين كان نزعة اصيلة فى نفوسهم اشترك معهم فيها الاتراك العثمانيون كشعب نظر الى الحرب على انها مهمته الاولى ونظر الى اصوله الجنسية الاولى على انها انقى وارقى من الاصول الجنسية للشعوب الاخرى ونظر الى الشعوب الاوربية المسيحية نظرة ازدراء ـ ونظر الى الشعوب الاسلامية نظرة استعلاء . وهكذا عاش العثمانيون فى عزلة اجتماعية وثقافية . وكان اختلاف اللغة احد المظاهر الرئيسية للاستعلاء والازدراء والعزلة الاجتماعية بحيث ان العثمانى كان ينظر الى البشرية المحيطة به على انها لا تصلح الا للاسترقاق والعبودية والتبعية . وعلى غرار ما حدث فى الولايات العثمانية فى اوربا انتهجت الدولة العثمانية نفس السياسة فى الولايات الاسلامية من حيث عدم الاندماج وعدم الانصهار بين الاتراك العثمانيين واهالى الولايات الاسلامية وقنعت الدولة بالجزية السنوية ترسل اليها من كل ولاية[١]

ولقد اكد نظام الحكم العثمانى سواء داخل الدولة او فى ولاياتها هذا الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين . فالدولة العثمانية « دولة طبقية » بمعنى انها كانت تضم افرادا من العبيد او الارقاء وافرادا من الاحرار » والغريب هنا ان المحكومين كانوا هم الاحرار اما ٩٠٪ الهيئة الحاكمة العثمانية باكملها من اصغر فرد الى الصدر الاعظم اى رئيس الوزراء ما عدا افراد الاسرة السلطانية (كانت) عبيدا للسلطان ويطلق عليها جميعا المصطلح التركى « قولار » اى العبيد ويطلق على كل فرد فى الهيئة الحاكمة لفظ « قول » اى العبد ويقصد به عبد السلطان . وكان هؤلاء الافراد يوصفون فى اوراق الدولة الرسمية بصفة العبيد . وكانت الدولة تحصل على هؤلاء العبيد من اربعة منابع : اسرى الحروب والشراء والهدايا وضريبة الغلمان .. وبمضى الزمن انحصرت المنابع الاربعة فى منبعين هما الاسر وضريبة الغلمان »[٢]

وكان لهؤلاء العبيد امتيازات كبيرة فشغل المناصب فى الدولة كان مقصورا على طبقتهم وتمتعوا بالاعفاء من الضرائب ولم يكونوا يخضعون للقضاء الاسلامى العادى بل شعروا بغضاضة بل وبكراهية لخضوعهم قضائيا لهذه المحاكم . وكان هذا الفصل بين العبيد ورعايا الدولة الاحرار فى الحقوق والامتيازات من اهم الاسباب التى ادت الى نفور الاحرار من العبيد وتزايد الحقد الطبقى مما ادى الى الانفصال الحاسم بين القاعدة الجماهيرية وبين الهيئة الحاكمة . وكان رعايا الدولة المسلمون الذين ولدوا مسلمين من اباء وامهات مسلمين يشعرون بفداحة الظلم الواقع عليهم لانه كان محرما عليهم الانتماء الى الهيئة الحاكمة التى احتكرت مناصب الدولة فى البلاط السلطانى والحكومة والجيش . ولذلك لم يات القرن الثامن عشر الا وتهاوى النظام اذ انتزع المسلمون الاحرار تقريبا كل الوظائف التى كان يحتكرها افراد طبقة « القولار »[٣]

وفى حقيقة الامر فان هذا الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكومين كان يمارس فى مصر من قبل اثناء عهد المماليك.والانفصال هنا ليس اساسه طبقيا وحسب ولكنه اكثر من ذلك ـ لان المماليك رقيق اجلاب من سوق النخاسة خليط من المغول والاتراك والشراكسة والروم والروس والاكراد فضلا عن اقلية من مختلف الدول الاوربية . ولقد عاش المماليك اثناء حكمهم مصر كطائفة منفصلة تماما عما حولها ولم يختلطوا باى عنصر من عناصر السكان المصريين سواء فى ذلك الاقباط والمسلمون[٤] ، ولم يتزوجوا من اهل البلاد بل

اختاروا زوجاتهم وجواريهم من بنات جنسهم اللائى جلبهن التجار . وقصروا اعمال الجندية على اشخاصهم واشترطوا الا ينخرط فى سلك المماليك الحربى الا من يستوردونه من جديد فأبناء المماليك مهما عظم شأنهم كانوا يقصرونهم على الاعمال الكتابية والادارية ولا يسمحون لهم بالدخول فى الجيش[٥]

ومما زاد هوة الانفصال عمقا واتساعا الجو الحربى الذى ساد العالم الاسلامى منذ القرن الحادى عشر حتى القرن الخامس عشر مع نشوب الحروب الصليبية . وكان طبيعيا ان يصحب ذلك صبغ جهاز الحكم بطابع عسكرى - فى هذا الجو استطاع المماليك ان يصلوا الى الاستيلاء على السلطة ، واحتكار ممارسة الحكم وعزل الشعب عن التدخل فيه.حدث هذا« فى وقت تقتضى حالة الحرب .. اثناءه ان يعهد بالحكم الى العسكريين ويمنع لونه الدينى المحكومين من ان يستهجنوا انتقاله الى ايد غريبة »[٦] ونحن نجد فى تكوين الدولة المملوكية بعض تقاليد الحكم المغولى الذى لا يعترف بحقوق سياسية لغير حملة السلاح . وكانت المنازعات بين المماليك وبعضهم البعض لا يفصل فيها القضاة طبقا للشريعة الاسلامية ولكن قضاة العسكر - الحجاب - هم الذين كانوا يقومون بهذا العمل طبقا للقوانين التى تضمنها كتاب « ياسة » الذى وضعه جنكيز خان . ولقد كان التعبير الاقتصادى عن هذا الانفصال متمثلا فى نظام الاقطاع ؛ فالارض وهى وسيلة الانتاج الرئيسية كانت من نصيب رجال الجيش والادارة الاقطاعية يشرف عليها ديوان الجيش[٧] وهكذا عاش عامة المصريين على انهم مواطنون من الدرجة الثانية - ويقرر الاستاذ بولياك انه فى المراحل المتأخرة من تاريخ الدولة كان الطابع العام للامراء المماليك انهم كانوا من قبل مسيحيين ومع استرقاقهم تحولوا عنها[٨] وذلك لضمان استبعاد التعاطف او الميل منهم للمحكومين بحكم المرارة التى تملأ نفوسهم بسبب اغتصابهم عقائديا .

وهكذا ولمدة قرون طويلة - ستمائة سنة - هى مدة الحكم المملوكى العثمانى كان فى مصر مجتمعان . وكانت العوامل التى تكرس الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها التى تدعم التقارب فيما بين هؤلاء . وتكشف النصوص عن ان مشاعر الالفة والتقارب بين العثمانيين وغير المسلمين كانت محرمة . ولم يكن لهؤلاء حرية الاختلاط بحرية فى الجماعة الاسلامية كما كانوا من قبل فى بغداد والقاهرة ؛ واذا كان من يتحول الى الاسلام يلقى ترحيبا كبيرا فان من يبقى على دينه كان يعيش ، وان فى سلام وامان بصفة عامة - ولكن فى عزلة عن الجماعة الاسلامية العثمانية[٩]

٩ - على العكس من ذلك تماما كان نمط الحياة الاجتماعية الشعبية فى مصر . فمنذ دخول الاسلام الى مصر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة تقوم على الاحترام المتبادل والاختلاط والتعاون . وحفظ لنا ذلك كله المؤرخون المسلمون والمسيحيون معا . ولقد قلنا فى دراسة سابقة ان اللقاء بين الاسلام والمسيحية على ارض مصر « لم يكن سحقا . وما يعطيه قيمته التاريخية انه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحيى مصر . ومن الواضح ان اساس اللقاء لم يكن اعتناق احد الطرفين لعقيدة الاخر رضاء او جبرا . على العكس من ذلك كان اساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الاخر - اى تعايش العقيدتين الدينيتين معا ، اى تعايش مطلقين لا يستبعد واحد منهما الاخر »[١٠] ولكى ندرك اهمية هذه الخلفية التاريخية التى افرزت فى النهاية نمط حياة الوحدة الوطنية على ارض مصر واختلافه اختلافا جذريا عن المفاهيم المملوكية والعثمانية - من المفيد ان نتابع الرواة من المسلمين والمسيحيين وهم يسجلون هذا اللقاء .

الراوى الاول هو عبد الرحمن بن عبد الحكم القرشى المصرى الذى يسجل الاحداث بعد حوالى قرنين من الزمان . يقول انه « كان بالاسكندرية اسقف للقبط يقال له ابو بنيامين ، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص الى مصر كتب الى القبط يعلمهم انه لا تكون للروم دولة وان ملكهم قد انقطع ويأمرهم بتلقى عمرو . فيقال ان القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذ لعمرو اعوانا » ثم يعود ابن عبد الحكم مرة ثانية فيذكر انه عندما فرغ عمرو من فتح حصن بابليون خرج بالمسلمين الى الاسكندرية « وخرج معه جماعة من رؤساء القبط وقد اصلحوا لهم الطرق واقاموا لهم الجسور والاسواق وصارت لهم القبط اعوانا على ما ارادوا من قتال الروم » وفى الاسكندرية « تحصن بها الروم وكانت عليهم حصون مبنية لاترام حصن وراء حصن . فنزل المسلمون ما بين حلوة الى قصر فارس الى ما وراء ذلك ومعهم رؤساء القبط يمدونهم بما احتاجوا اليه من الاطعمة والعلوفة »[١١] ولقد كان رأى ابن عبدالحكم أن مصر فتحت صلحا لاعنوة.[١٢]

اما الراوى الثانى فهو ساويرس ابن المقفع اسقف الاشمونين الذى يكتب بعد حوالى اربعة قرون من الفتح . يقول ان سانوتيوس الذى كان من رؤساء القبط وقتئذ وتولى ادارة شئون الكنيسة مدة اختفاء البطريرك بنيامين « عرف عمرو (امر) الاب المجاهد بنيامين البطرك وانه هارب من الروم خوفا منهم فكتب

عمرو بن العاص الى أعمال مصر كتابا يقول فيه الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى القبط له العهد والامان والسلامة من الله فليحضر امنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته . فلما سمع القديس بنيامين هذا عاد الى الاسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة ثلاث عشرة سنة .. فلما ظهر فرح الشعب وكل المدينة بمجيئه ..» وذهب سانوتيوس واعلم عمرو بوصوله ؛ حينئذ « امر باحضاره بكرامة واعزاز ومحبة . فلما رآه اكرمه وقال لاصحابه ان فى جميع الكور التى ملكناها الى الان ما رايت رجل الله يشبه هذا . وكان الاب بنيامين حسن المنظر جدا جيد الكلام بسكون ووقار . ثم التفت عمرو اليه وقال له جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر احوالهم .. وانصرف من عنده مكرما مبجلا .. »[١٣]

ويعود ابن عبدالحكم فيروى كيف تعاون الاثنان ـ عمرو وبنيامين ـ فى التعرف على أحسن الأساليب لادارة البلاد دون أى اضطراب . فاستفسر عمرو من بنيامين عن ذلك . فقال له « تأتى عمارتها وخرابها من وجوه خمسة ـ أن يستخرج خراجها فى إبان واحد عند فراغ أهلها من زروعهم ، ويرفع خراجها فى إبان واحد عند فراغ أهلها من عصور كرومهم ، وتحفر فى كل سنة خلجها ، وتسد ترعها ، ولايقبل محل أهلها يريد البغى . فإذا فعل هذا فيها عمرت وإن عمل فيها بخلافة خربت » ونفذ عمرو بن العاص وصية بنيامين بدقة وأمانة[١٤] ..

وتزداد قيمة هذه الروايات حين نلحظ أنها تدون بعد سنوات طويلة من الأحداث . ويفيض مايكتبه ابن عبدالحكم بالتقدير والاحترام والتعاطف مع القبط . يقول : « عن عبدالله بن عمرو قال ـ قبط مصر أكرم (السكان خارج جزيرة العرب كلهم) ، واسمحهم يدا وأفضلهم عنصرا وأقربهم رحما بالعرب عامة وبقريش خاصة » ويضيف « حدثنا أبوصالح حدثنا الليث عن يزيد بن أبى حبيب أنه بلغه أن كعب الاحبار كان يقول ـ مثل قبط مصر كالغيضة ـ كلما قطعت نبتت ... »[١٥] ويورد الاحاديث التى توصى بالقبط خيرا «فانكم ستجدونهم نعم الأعوان »

وإن مايعطى لما دونه ابن عبدالحكم من قيمة أنه يروى ماحدث بعد قرنين من حدوثه[١٦] . وأن المؤرخين الذين أتوا بعده كانوا ينقلون عنه ماسجله عن مصر وقبطها . وإذن فلم تبهت من ذاكرة المصريين قط حرارة هذا اللقاء الأول ولا الممارسة التالية له . وتزداد قيمة هذه الرواية أيضا بعد أن استوعب الشعب المصرى العرب الوافدين ، وثبت للجميع من خلال الحياة المشتركة ـ ورغم كل ماحدث بسبب ظلم الحكام ـ صحة كل ماحفظه الرواة ودونوه . وبهذا يصبح لما أثبته ابن عبدالحكم ونقله عنه المؤرخون جيلا بعد جيل ـ قيمة معاصرة ، فالامام عبدالله الشرقاوى المعاصر للحملة الفرنسية يورد فى كتابه « تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاه والسلاطين » ماأثبته ابن عبدالحكم عن قبط مصر،ويربط ابن الكندى العرب بالمصريين فى عبارة جامعة وذلك من جهة هاجر . يقول : « صارت العرب كافة من مصر بأمهم هاجر لأنها أم اسماعيل (ص) وهو أبو العرب »[١٨] . ويورد دعاء الأنبياء لمصر وأهلها ومن صاهر القبط من الانبياء ومن ذكرهم الله تعالى فى كتابه من أهل مصر . ويروى عن أبى هريرة « أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « مصر أطيب الأرضين ترابا و(أهلها) أكرم (الناس خارج العربية) أنسابا »[١٩]

أما السيد محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى . وهو من البيت الذى احتفظ فى فترات طويلة بنقابة الأشراف (توفى ١٠٨٧ هـ) فيكتب فى كتابه « الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة » الفصل التاسع عشر وخصصه لبيان ذكر مااختصت به مصر والقاهرة من محاسن وفضائل ... » يورد فيها ثمانية واربعين سببا فى تفضيل مصر أرضا وأهلا على غيرها من بلاد الدنيا ويقول فى السبب الاربعين عن قبط مصر انهم « من ذرية الانبياء عليهم السلام »[٢٠]

هذه هى الخلفية التاريخية التى ينبغى ان تكون ماثلة امام الباحث وهو يدرس الحركة الوطنية المصرية . لقد ذكرنا ان الجامعة الوطنية فى مصر الحديثة نمت انسلاخا من الخلافة العثمانية . ولقد أصبح الآن واضحا ان العوامل الحضارية والمفاهيم الدينية والخبرات التاريخية والمعاصرة ـ كل هذا يؤكد الفرقة بين المصريين والعثمانيين . وحين حدث الانسلاخ لم يكن السند الدينى لدى المصريين باقل من أى سند آخر ـ قومى أو وطنى ـ يقيمون على أساسه استقلالهم . راينا ذلك بالنسبة للارض وفيما يتعلق بالشعب . وهنا لايسوغ التقريب بين ماحدث فى مصر والحركات القومية الغربية أو التركية ـ بحيث أنه كما واجهت الثورة الكمالية نظام الخلافة العثمانية واسقطته وفصمت الرابطة بالاسلام وأعلنت العلمانية ، فان ماجرى فى مصر يكون شيئا مشابها يكون معه من الممكن أن يجمع الحركتين مفهوم واحد يتبنى فى النهاية المنطلقات القومية الغربية . وفى الحقيقة . لا يمكن القول بأن خلفية فلسفية (الحركة الانسانية وعصر التنوير)

ودينية (الاصلاح الدينى) واقتصادية (الرأسمالية الصاعدة) مشابهة لتلك التى صدرت عنها الحركات القومية الاوربية كانت وراء الحركة القومية المصرية . وإذا كانت الدولة العثمانية ترفع شعار الدين فليس معنى ذلك أن هذا هو المفهوم الوحيد الذى يتعين على جميع المسلمين أن لايخرجوا عنه . لقد كان شعار مصر للمصرين هو شعار الجامعة الوطنية لمكافحة ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معا كان شعار المساواة بين المصريين وان اختلفت أديانهم يجامع الأخوة فى الوطن كما عبر عن ذلك الطهطاوى .[٢١] وإن فكرة الجامعة الوطنية بدت فى عقول هذا الجيل من صانعى التاريخ المصرى الحديث - بدت بمعنى تطبيقى محدد هو المساواة بين المواطنين[٢٢] هذا المبدا يجد أساسه وسنده الدينى والواقعى فى الممارسة التى بدأت على أرض مصر منذ أن جاءها عمرو بن العاص . وهى ممارسة خلقت مجتمعا تقوم العلاقات فيه بين مكوناته على نحو مختلف تماما عن المفاهيم العثمانية . ويمكن القول بأن استمرار وتطوير هذه الممارسة المستندة الى هذه المفاهيم التى نشأت واستقرت على أرض مصر منذ دخول الاسلام سواء بالنسبة للأرض أو الشعب - هذا الاستمرار والتطوير هما فى النهاية أساس مبدأ المساواة الذى رفعته وطبقته الحركة الوطنية المصرية .

١٠ - لقد قامت الجامعة الوطنية المصرية بالاضافة الى مبدأ المساواة بين المصريين على مبدأ أساسى آخر هو استقلال مصر عن النفوذ الخارجي عثمانيا كان أو غربيا . فى هذا الوطن المستقل يحيا المواطنون متساوين . هنا أيضا نجد أن هذا المبدأ ضارب بجذوره فى أعماق الفكر الاسلامى المصرى منذ أقدم العصور .

فثمة حقيقة لايسوغ أن تغيب عن الدارس وهو يقرأ كتاب ابن عبدالحكم - وقد سجلت ذلك الدكتوره سيدة اسماعيل كاشف - هذه الحقيقة هى أن ابا التاريخ الاسلامى المصرى عاصر قبل وفاته (٢٥٧ هـ) مولد أول دولة عربية اسلامية مستقلة فى مصر هى الدولة الطولونية (٢٥٤ هـ) ثم تسجل الملاحظة ذاتها وهى تكتب عن مؤرخ آخر جاء بعد ابن عبدالحكم بحوالى ستة قرون وهو المؤرخ المصرى جمال الدين ابوالمحاسن بن تغرى بردى أحد أعلام المدرسة التاريخية فى القرن التاسع الهجرى او القرن الخامس عشر الميلادى . تقول : « دخلت مصر فى الفلك الاسلامى العربى بعد ان فتحها عمرو بن العاص قائد الخليفة عمر ابن الخطاب وذلك فى سنة ٢١ هـ (٦٤٢ م) وظلت مصر ولاية تابعة للخلافة الى ان جاء احمد بن طولون الى مصر ... وقامت فى مصر على يده اول دولة عربية اسلامية ... وكانت الدولة الطولونية تمثل الانتقال من عصر التبعية الى عصر الاستقلال ، من عصر الو الى الذى يمثل سياسة الخلفاء ويأتمر بأمرهم الى عصر الحاكم القوى الواسع السلطان الذى يسنده الشعب ويسنده الجيش والاسطول والذى يعمل بما فيه الخير والمصلحة للبلد وابنائه » وتستطرد الاستاذة : « وكان احمد بن طولون مؤمنا بأن مصر للمصريين - فكان كريما مع ابنائها ولم تشغله مشاريعه فى الاستقلال وفى تكوين امبراطورية مصرية عربية عن خدمة البلد وعن القيام بمشاريع كثيرة ينتفع بها ابناء مصر . وبدا فى عهده وادى النيل حياته لنفسه فى مجموعة الأمم الاسلامية ...»[٢٤]

وحين نقرأ تصوير الكاتبة لما حدث بعد انهيار الدولة الطولونية نكاد نجد أنفسنا فى أعقاب انهيار دولة محمد على ، تقول : « شعر المصريون لأول مرة بعد قرون طويلة بان بلدهم أصبح لهم . وكانت فجيعة المصريين لاحد لها حين دكت قوات الخلافة العباسية صرح الدولة الطولونية . والحق ان قائد العباسيين الذى قضى على الدولة الطولونية أخذ المصريين بمنتهى الشدة والقسوة . ويمكننا ان نفسر العنف الذى صحب سقوط الدولة الطولونية على أنه من الظواهر التى تصحب فترات الانقلاب ، ولكن يبدو أن هذا العنف كان بسبب تعلق المصريين بالدولة الطولونية وانهم كانوا يعتبرونها دولتهم . وتجلت الحسرة على ماحل بالطولونيين وعلى زوال دولتهم من لهجة المؤرخين المصريين فى استهجان الفظائع التى ارتكبها القائد العباسى محمد بن سليمان الكاتب وجنوده الخراسانية ، ومن رثاء الشعراء المصريين للدولة الطولونية . وقد بقيت ذكرى ابن طولون ماثلة فى اذهان المصريين يتحدث عنها المؤرخون والادباء ويتناقلونها جيلا بعد جيل واستطاع مؤرخنا أبوالمحاسن يوسف بن تغرى بردى الاتابكى الذى ولد وتوفى فى القاهرة فى القرن التاسع الهجرى والخامس عشر الميلادى (٨١٣ - ٨٧٤ هـ/ ١٤١١ - ١٤٦٩ م) أى بعد انقضاء نحو ستة قرون على تلك الدولة العربية الأولى فى مصر - استطاع ان ينقلنا الى العصر الطولونى فى كتابة « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة » وأن يبرز لنا أهمية مصر فى ذلك الحين وأن ينقل لنا عظمتها ورخاءها وثروتها ، وأن يقارن بين زمانه وبين زمن العصر الطولونى وان يصف لنا الأماكن الأثرية التى ترجع الى العصر

الطولونى » وتقرر الاستاذة أن ابن تغرى بردى لايعتبر فى هذا كله رائدا من رواد المؤرخين « الذين كتبوا عن أول دولة عربية مستقلة فى العصر الاسلامى ـ وانما هو حلقة فى سلسلة مؤرخى المدرسة المصرية الثقاه الذين ترسموا خطى من سبقه من المؤرخين المصريين ... فقد سار ابوالمحاسن فى كتابة « النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة » على درب رائد مؤرخى مصر الاسلامية وهو عبدالرحمن الذى وضع أساس التاريخ القومى العربى المصرى . كذلك نرى أبا المحاسن يتخذ وجهة مؤرخى العصر الاسلامى عامة أى كتابة تاريخ عالمى وإسلامى من خلال كتابته لتاريخ مصر منذ أقدم العصور الى سنة ٨٧٢ هـ/١٤٦٧ م معبرا بذلك عن فكرة وحدة الامة العربية الاسلامية »[٢٥]

ولقد أوضحت الدكتورة سيدة كاشف فى دراستها التى خصصتها لأحمد بن طولون كيف أن العمل الأول الذى قام به هذا الحاكم لمصر هو تكوين جيش قوى لها . وأصبح لمصر لأول مرة جيش عظيم مستقل عن الخلافة . وذكر المقريزى أن احمد بن طولون اشترى عبيدا من الروم والسودان يضاف اليهم سبعة آلاف حر مرتزق لانشاء هذا الجيش . وذكر ابن اياس أن السبعة آلاف كانوا من العرب . أما ابن سعيد فقال ان احمد بن طولون خلف عند وفاته سبعة آلاف مولى مع آلاف أخرى من العبيد . وترجح الاستاذة أن هؤلاء السبعة آلاف ـ حر فى رأى ومولى فى رأى آخر ـ كانوا من أبناء مصر[٢٦] وتتساءل : هل نحن امام « المسودة » أو المحاولة الأولى التى ستصبح فى صورتها النهائية تجربة محمد على بكل ماترتب عليها من آثار خطيرة الشأن فى تاريخ مصر ؟ هذا ـ ولم يكن ممكنا لمشروع ابن طولون ان يكون له وجود مالم يقم على سياسة اقتصادية واضحة المعالم ـ تماما كما هو الامر بالنسبة لمحمد على ، فلم يغفل ابن طولون العناية بالنواحى الاقتصادية حتى يتم استقلال مصر سياسيا واقتصاديا وحتى يمكنها المحافظة على هذا الاستقلال وحتى يعيش ابناء مصر فى رخاء . « ولاشك أن ذلك الرخاء كان ناتجا الى حد كبير عن بقاء ايراد البلاد فيها دون ان يتسرب شىء كثير منه الى الخلافة العباسية ... »[٢٧]

والسؤال الآن ـ هل كانت هذه السياسة الاقتصادية جديدة فى مصر ؟

يقدم لنا عبدالرحمن بن عبدالحكم فى صفحات طويلة وبالنصوص الأصيلة « ذكر استبطاء عمر بن الخطاب عمرو بن العاص فى الخراج » : أرسل عمر يقول : « أما بعد ـ فأنى فكرت فى امرك والذى أنت عليه ، فإذا أرضك واسعة عريضة رفيعة ... وأنها عالجتها الفراعنة وعملوا فيها عملا محكما مع شدة عتوهم وكفرهم فعجبت من ذلك . وأعجب مما عجبت أنها لاتؤدى نصف ماكانت تؤديه من الخراج قبل ذلك ... ولقد أكثرت فى مكاتبتك فى الذى على أرضك من الخراج ... » واشتد الخليفة فى الخطاب . فرد عمرو عليه « أما بعد فقد بلغنى كتاب أمير المؤمنين فى الذى استبطأنى فيه من الخراج والذى ذكر (فيه) من عمل الفراعنة قبلى وإعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كان الاسلام . ولعمرى للخراج يومئذ أوفر وأكثر والارض أعمر ـ لأنهم كانوا على كفرهم وعتوهم أرغب فى عمارة ارضهم منا منذ كان الاسلام ... » ودافع عمرو عن كرامته فى إباء وتنزيه لنفسه من الطعم الدنية والرغبة فيها . ولكن الخليفة عاد يأمر بأن يحمل الخراج فورا . فأجابه عمرو : « وإنى والله ماأرغب عن صالح ماتعلم ـ ولكن أهل الأرض استنظرونى الى أن تدرك غلـتهم ... فكان الرفق بهم خيرا من أن يخرق بهم فيصيروا الى بيع مالا غنى بهم عنه والسلام » ثم عزل عمرو . ويروى ابن عبدالحكم عن الليث أنه لما أن ولى عبدالله بن سعد جبى من مصر اكثر مما كان يأخذ عمرو ، « فقال عثمان لعمرو : يا أبا عبدالله درت اللقحة بأكثر من درها الأول . قال عمرو اضررتم بولدها . وقال غير الليث ، فقال له عمرو إن لم يمت الفصيل »[٢٨]

ويعلق على ذلك د . ابراهيم احمد العدوى : « وأطنب ابن عبدالحكم فى بيان اهتمام عمرو بن العاص بعمران مصر وأنه لم يرسل الى الخلافة الخراج المطلوب إلا بعد اقتطاع ما تحتاج اليه البلاد من أجل « حفر خلجها وإقامة جسورها وبناء قناطرها وقطع جزائرها » وذلك تنفيذا لنصيحة بنيامين حين طلب منه عمرو بن العاص أمثل السبل لعمران الديار المصرية » ويضيف « وكان عمرو بن العاص حريصا أيضا على اتباع جميع التعاليم التى تضمنتها نصيحة بنيامين فلم يكن يرسل الخراج الباقى الى المدينة الا عند فراغ الناس من الزراعة وكذلك بعد عصر كرومهم ... »[٢٩]

وفى حقيقة الامر فان القارىء لابن عبدالحكم القرشى المصرى يرى لديه خطا ثابتا هو تسجيل الوقائع التى فيها دفاع عن مصالح المصريين . فيروى قصة معاوية مع وردان واليه على خراج مصر ، وكيف طلب الخليفة من عامل الخراج أن يزيد على كل رجل من المصريين قيراطا ولكن هذا العامل أبى وكتب الى معاوية « كيف تزيد عليهم وفى عهدهم ألايزاد عليهم شىء » ومن ثم عزله معاوية[٣٠] . ويورد المؤرخ « أحداثا تبين

أن نفرا من أهل مصر كان يعارض محاولات معاوية للحصول على اكبر قدر من الخراج او آى عمل من شأنه المساس بالحقوق المالية للبلاد . ومن ذلك الحادثة التى رواها ابن عبدالحكم عن ابن عفير فى حديثه عن ابن لهيعة الذى ورد فيه أن الوالى مسلمة بن مخلد أرسل الخراج ثم « بعث الى معاوية بستمائة ألف دينار فضلا . قال ابن عفير فنهضت الابل . فلقيهم برح بن حسكل فقال ما هذا مابال مالنا يخرج (بضم الياء وفتح الراء) من بلادنا . ردوه . فرد حتى وقف على باب المسجد فقال أخذتم عطاءكم وأرزاقكم وعطاء عيالاتكم ونوائبكم ـ قالوا نعم . فقال لابارك الله لهم »[٣١]

وتأتى أهمية ماأورده ابن عبدالحكم فى هذا المجال من أنه اعتبر شخصية عمرو بن العاص وأسلوبه فى الاشراف على التنظيم الادارى فى مصر نموذجا ومعيارا . وأصبح نظام عمرو فى إدارة مصر هو الحجر الاساسى فى بناء مصر العربية الاسلامية بمجتمعها الجديد . « صارت القواعد التى تقررت حينئذ نماذج تمثل النظرة المثالية لدى المؤرخين والفقهاء والمقياس الذى يعتمدون عليه لمعرفة الانحراف بين تلك المثالية وبين تطور الامر الواقع على عهدهم »[٣٢]

١٢ ـ وهنا تغرى الرؤية الشاملة التى تربط أحقاب الزمان ـ تغرى ، رغم الاحتفاظ بكل الخصائص التى تميز مرحلة عن أخرى ، بمحاولة الوصل بين نظرة محمد على الى مصر وسياسته فيها ومنحى عمرو وابن طولون والاخشيد . الجميع وجدوا فى مصر كيانا طبيعيا وبشريا فيه تكامل يمكن أن يكون . لو استقامت له سياسة حكيمة . قوة فعالة مؤثرة[٣٣] . هذه « الفلتة الجغرافية » والبشرية صنعت فى تعبير الدكتور جمال حمدان « التفاعل ائتلافا واختلافا بين بعدين أساسيين فى كيانها وهما الموضع والموقع،فالموضع هو البيئة الطبيعية والبشرية الداخلية ، والموقع هو مجموع العلاقات التى تربط هذا الاقليم بما حوله . إن « الحقيقة العظمى فى كيان مصر ونقطة البدء لأى فهم لشخصيتها الاستراتيجية هى اجتماع موقع جغرافى أمثل فى موضع طبيعى مثالى وذلك فى تناسب أو توازن نادر المثال . فالموقع والموضع هنا متكاملان جدا فى الدور ومتناسبان الى حد بعيد فى المقياس . فكل منهما ضخم الحجم أو الخطر ، ولكن فى تناسق دقيق وشبه محسوب »[٣٤] وبهذا فإن ثمة خاصية واحدة فى شخصية مصر طوال تاريخها ـ امبراطورية كانت أو مستعمرة أو جزءا من دولة كبيرة « هى يقينا أنها كانت دائما مركز دائرة .. لها محيط وأبعاد هى مركز ثقله وجاذبيته ولها الدور القيادى فيه .. ولاشك أن هذه الصفة الجوهرية .. ترتد الى جذور جغرافية أصيلة وكامنة فى كيان مصر ... »[٣٥] والجغرافيا هنا تعنى الطبيعة والبشر الذين يسكنون الاقليم ..

ويمكن القول بأن معيار النجاح الحقيقى لأى نظام حكم فى مصر هو قدرة هذا النظام على تحقيق التفاعل والتوازن بين الموضع والموقع فى الكيان المصرى ـ فلا يبتلع الواحد منهما الآخر او ينفيه . فالدعوة الانعزالية التى تريد الاقتصار على إقليم مصر ليحيا غير مهتم بما يجرى حوله وغير مرتبط به ومؤثر فيه ـ كمثل الدعوة الى أن تذوب مصر فى كيان أوسع عربى أو بحر متوسطى أو اسلامى ، بحيث تمحى فى هذا المحيط الواسع خصوصيتها الجغرافية والبشرية المبدعة ، وتفقد دورها التاريخى كنموذج رائد ، فلاتصبح مركز الثقل والجاذبية ، هذه الدعوة او تلك يتجاهلان الحقيقة العظمى فى كيان مصر . بل والمنطقة كلها . ويقدم تاريخ مصر الاسلامى أمثلة رائعة لرجال أدركوا فى نظرة حكيمة عبقرية هذه الحقيقة ووضعوا سياستهم على أساسها : عمرو وابن طولون والاخشيد ومحمد على . لم يكن واحد منهم يفكر فى الانفصال عن الكيان الأوسع ، ولكن كلا منهم أدرك وزن مصر الحضارى وقدراتها الخاصة ودورها القيادى . فلم تكن الوحدة الاسلامية أو الدولة العثمانية فى نظر هؤلاء الحكام بمانعة لأى منهم وهو مسلم وعثمانى من أن يحترم مقتضيات هذه الفلتة الجغرافية والبشرية . اكثر من هذا ـ إن الاستاذة الدكتورة سيدة كاشف وهى تتكلم عن ابن طولون والتطورات القومية التى حدثت فى الدولةالاسلامية تقول أن هذه التطورات « كانت انتصارا حقيقيا للدعوة الاسلامية ولروح الاسلام فلم يفرض الاسلام امتيازا لقبائل العرب على حساب غيرهم من المسلمين وغير المسلمين . ولم يفترض الاسلام أن يستبد العرب بالسلطان أبد الدهر وأن تسيطر قريش وخلفاؤها من العرب على أزمة الأمور. واذا كانت القوميات والاقاليم الاسلامية بدأت تتطلع الى التحرر فذاك من نعمة الاسلام »[٣٦] .

١٣ ـ وعلى عكس ماحدث من انفصال حاسم بين العثمانيين ـ ومن قبلهم المماليك ـ وبين أهالى البلاد الأصليين كانت سياسة عمرو فى مصر ، بما عرف بالارتباع . يورد ذلك ابن عبد الحكم فيقول : « كان عمرو يقول للناس اذا قفلوا من غزوهم انه قد حضر الربيع ـ فمن أحب منكم أن يخرج بفرسه يربعه فليفعل .. يامعشر الناس انه قد تدلت الجوزاء .. فحى لكم على بركة الله الى ريفكم فنالوا من خيره ولبنه وخرافه

وصيده ... واستوصوا بمن جاورتموه من القبط خيرا ... »[٣٦] وهكذا كان يأذن للجند العرب عند مايجيء الربيع بالتحرك داخل البلاد للاصابة من خيراتها واطلاق خيولهم للرعى فى حقول البرسيم لتسمن . ومع مرور الوقت نشأ مجتمع جديد « تم فيه الامتزاج بين العرب والمصريين اجتماعيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا .. وذاب العرب القادمون فى محيط الشعب المصرى ، وأصبحوا ينتسبون الى البلد الذى يسكنونه أو الحرفة التى يشتغلون بها وليس الى قبيلتهم الأصلية التى جاءوا فى كنفها من شبه الجزيرة العربية . وهذا ماعناه المقريزى فى مقدمة رسالته « البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأغراب » بقوله : « اعلم ان العرب الذين شهدوا فتح مصر أبادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم » [٣٧] ويضيف محمد العزب موسى بعد ذلك « وهكذا أدت قوة الجذب المصرية الى عكس السياسة التى كان يختطها الخليفة عمر بن الخطاب فى أول الأمر وهى محاولة الحفاظ على الاستقراطية العسكرية العربية حتى انه حرم على القوات العربية الاستقرار فى الريف والاشتغال بالزراعة »[٣٨]

على أن العامل الرئيسى والحاسم الذى دعم وحدة الشعب المصرى هو أنه منذ وقت مبكر أخذ الشعب يتكلم ويتعامل بلغة واحدة هى العربية . ذلك انه ـ وكما قلنا فى دراسة سابقة [٣٩] مع دخول الاسلام الى مصر جاءت معه اللغة العربية . وصار فى مصر لسانان العربى والقبطى . ولو ان هذا استمر لكان على أرض مصر شعبان ـ لكل منهما ثقافته ـ ووعيه ونظرته للعالم ولمصر ، ولصعب التفاهم بين الشعبين فى هذا التجمع . فماذا كان اختيار المصريين ؟ من بين علماء الكنيسة القبطية عالم اسمه ساويرس كان اسقفا لمدينة الاشمونين بمديرية أسيوط وعاش فى النصف الأخير من القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر واشتهر فى كتب الكنيسة بلقب « ابن المقفع » ـ لأنه قام بنقل التراث القبطى الى العربية كما فعل ابن المقفع الأول الذى نقل التراث الهندى الى العربية . « وكان متضلعا فياضا فى اللغة العربية ملما بعلومها وأسرارها . وكان راسخ القدم فى اللغات اليونانية والقبطية . » ولهذا تعاون مع عديد من المسيحيين على نقل ماوجدناه ـ كما يقول ـ بالقلم القبطى واليونانى الى القلم العربى [٤٠] ، وبهذا حدثت معجزة التفاهم داخل الشعب المصرى : ان اللغة هى التى تصنع التصور وتكون الوعى والنظرة الى الذات والى العالم وتربط بين البشر وتعبر عن العلاقات فيما بينهم . وكما يقول الدكتور جمال حمدان جاءت عملية التعريب فى مصر أقوى من صبغها بالاسلام فبينما نجد الاسلام كاملا فى المغرب والأقلية لغوية (البربر) نجد العربية كاملة فى مصر والأقلية دينية (الأقباط) .. ولديه انه اذا كان العرب قد عربوا مصر لغويا ودينيا فقد مصرتهم مصر حضاريا وماديا . لقد تتلمذ العرب الفاتحون فى مدرسة مصر المفتوحة وعلى يديها تحضروا [٤١] . ومن هذا الرأى أيضا الدكتور حسين مؤنس [٤٢] والحاصل أن ماحدث فى مصر فى هذا المجال فتح الطريق أمام شعب مصر كله ليتفاهم بلغة يتحدث بها بشر فى رقعة من الأرض تمتد كما نقول اليوم من المحيط الى الخليج . وبهذه اللغة يدخل الشعب المصرى بكل قوته البشرية والمادية وبكل تراثه الحضارى فى حوار ، وينهض بقيادة معركة التحرر القومى والاجتماعى مع مجموعة تبلغ اليوم مايزيد عن مائة مليون نسمة يقدم لهم نموذجارائدا فى الوحدة والتفاهم . هنا نجد أن الموضع ـ الفلتة الجغرافية والبشرية ـ يزداد ثقله وجاذبيته فى الموقع .

وتشكل المؤلفات المسيحية القبطية المكتوبة باللغة العربية جزءا هاما من التراث الثقافى المصرى . فمؤلفو هذه الأعمال كانوا علماء فى الدين ، وأدباء على مستوى رفيع من التعبير العربى . وهم كرائدهم ابن المقفع القبطى كانوا يملكون ناصية اللغة العربية فى قدرة وتمكن وتذوق أصيل . ولكاتب هذه السطور تجربة فى هذا المجال حين توفر عدة سنوات على تحقيق واحد من كتب هذا التراث ، ترجمه عن القبطية الصعيدية فى القرن الثالث عشر تاج الرياسة أبو اسحق ابن النجيب فضل الله ، فجاء لتعبير العربى السليم الفصيح الأدبى لذلك . العالم الأديب بالغ الروعة . [٤٣]

ومن ناحية أخرى وعلى الصعيد الشعبى ، وكما يقول احمد رشدى صالح « ان الأدب القبطى العامى واللغة الدارجة القبطية مازجا الأدب العربى واللهجات العامية العربية واستوى من ذلك مزاج عربى قبطى ، أو قل استوى مزاج قبطى اسلامى . وهذا يصدق على الشكل والمحتوى سواء بسواء .. واذا كنا نؤرخ لأدبنا الشعبى الشفاهى باستخدام العامية فى مصر فالواقع ان جذوره أقدم من ذلك بكثير وانها ترجع الى الأدب الشعبى المصرى الفرعونى القبطى فى أطواره السابقة .. وكذلك حدث تزواج بين الروح الاسلامية وبين الفن القبطى ... »[٤٤] والمشاهد اليوم لحجاب كنيسة قبطية قديمة لايكاد يلحظ كبير فرق بين وحداته الزخرافية وماعلى منبر المسجد القديم .. ومن هنا ما يستخلصه محمد العزب موسى من أن

الرواسب الفلكورية هي الوسيلة البسيطة والواضحة والأكيدة على خيط استمرارية مصر وشعبها عبر العصور التاريخية .(٤٥)

١٤ ـ وتبقى ونحن نتكلم عن عنصر الشعب في الصيغة المصرية للوحدة الوطنية بعض الملاحظات :

أولا : لقد دخل العثمانيون بلادا مسيحية في أوربا هي ما أطلق عليه الروملي ـ ولكن شتان بين ماحدث هناك بعد ذلك وماحدث في مصر ـ البلد المسيحي ـ مع دخول العرب المسلمين اليها بقيادة عمرو بن العاص . فلم يحدث في اطار الجماعة العثمانية سواء في الأناضول أو في الروملي أن ساد التآلف والتعاون بين العثمانيين والمسيحيين ـ كما أشرنا الى ذلك من قبل . كان هؤلاء يعيشون منعزلين وان في سلام وامان ، مواطنين من الدرجة الثانية للدولة الاسلامية . اما من يتحول من المسيحية الى الاسلام فقد كان يلقى ترحيبا وسط الجماعة الاسلامية العثمانية ـ وحينئذ تفتح الأبواب لهذا المسلم حديثا ليقدم مساهمته في مختلف مجالات الحياة العثمانية (٤٦) . ولقد رأينا من قبل أن الجزء الأكبر من الهيئة الحاكمة ـ القولار ـ كانوا من الأطفال المسيحيين الذين يقدمون كضريبة مفروضة على ولايات الروملي ثم يحولون الى الاسلام ويربون وينشأون ليتولوا أرفع مناصب الدولة . وتحتل أسماء هؤلاء مكانا واسعا في تاريخ الدولة العثمانية حتى أن المؤرخ برنارد لويس يفرد لهم عنوانا خاصا renegades في الفهرس الأبجدي لكتابه ـ وان كان ما أثبته في الفهرس أقل بكثير مما ورد في نص الكتاب .(٤٧)

وما أبعد هذا كله عن الحكمة والواقعية المصريتين . يكفي لاظهار ذلك أن نقرأ ماكتبه المقريزي تعليقا على ماحدث عام ٦٨٢هـ حين أسلم عدد كبير من القبط . يقول : « فألبسهم (السلطان) تشاريف .... فصار الذليل منهم باظهار الاسلام عزيزا يبدى من اذلال المسلمين والتسلط عليهم بالظلم ماكان يمنعه نصرانيته من اظهاره » (٤٨) ويكتب تعليقا مماثلا على أحداث مشابهة حدثت سنة ٧٢١ هـ حين قدمت الأخبار بكثرة دخول النصارى في الاسلام . (٤٩) هنا نجد مصريا اختزن في وجدانه كل خبرة التاريخ المصري ، التي أثبتت على مدى الأجيال ، ان الوحدة الشكلية في الدين بين الحاكم والمحكوم ليست بعاصم من الظلم والقهر والاستبداد بل قد تكون عاصماله من النقد وغطاء يخفي وراءه أعماله . حدث هذا أيام البيزنطيين ومع الصليبيين وها هو يحدث بعد الاسلام . والحاصل ان هذا هو الموقف المصري الثابت من نحو الشكلية الدينية . فالاعتبار للموقف الاجتماعي العملي وليس الاعلان الشكلي عن الدين . ولقد أثبت الدكتور على ابراهيم حسن أن المماليك أرادوا بالتغالي أمام الناس في احترام الدين وشعائره أن يخفوا عنهم بواطن الأمور . ولهذا كانوا يبالغون في اظهار التقوى والورع وأكثروا من تشييد المساجد وأقاموا مالايكاد يحصى منها على قول القلقشندي . (٥٠) وتوج هذا المنهج باستحضار الظاهر بيبرس أحد بني العباس واقامته اياه خليفة بمصر . ولكن الهدف من هذا على مايقول الدكتور عبد الحميد يونس لم يخف على المصريين .(٥١)

يضاف الى ذلك ان المصريين في حكمتهم الواقعية لم يقولوا ان الله حرم غير المسلمين من القدرة على ممارسة العدل والانصاف . فحين تحدث الحرتي في مقدمة تاريخه عن « الملوك وولاة الأمور » يقول ان هؤلاء « يراعون العدل والانصاف بين الناس توصلا لى نظام المملكة وتوسلا الى قوام السلطنة لسلامة الناس في أموالهم وأبدانهم وعمارة بلدانهم » ثم يضيف « ان رأس المملكة وأركانها وثبات أحوال الأمة وبنيانها العدل والانصاف سواء كانت الأمة اسلامية أو غير اسلامية . فهما (العدل والانصاف) اس كل مملكة وبنيان كل سعادة ومكرمة » ٥٢

بهذه الحكمة والاتساع في الفكر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة المصرية تمضي يوما بعد يوم .

ثانيا ـ يقرر الدراسون أن دخول الفكر الأوربي الى الامبراطورية العثمانية في مختلف المجالات كان عن طريق غير المسلمين ـ سواء كانوا أجانب أم من رعايا الدولة العثمانية وسواء كانوا قد تحولوا الى الاسلام أم بقوا على دينهم

وهذا مالم يحدث في مصر .فالثابت أن البعثات التي أوفدها محمد على الى أوربا لم تتضمن من القبط ـ عضوا . الا واحدا وحسب في المراحل المتأخرة . معنى هذا انه لم تكن ثمة هوة ثقافية بين مكونات الجماعة المصرية (٥٣) وحين بدأت المدارس الحديثة الحكومية وغير الحكومية وفي مقدمتها المدارس التي أنشأها الأقباط ـ دخلها دون تفريق أبناء الشعب جميعا ودرسوا فيها وتدرجوا في مراحل العلم معا مما لم يمس التفاهم والتقارب فيما بينهم .(٥٤) ولم يكن برنامج الدراسة في هذه المدارس مختلفا عن المدارس الحكومية وقبلت الجهات المشرفة على هذه المدارس القبطية منذ

وقت مبكر اشراف وزارة المعارف عليها.أما داخل الكنيسة القبطية فقد كانت مؤسسة محافظة بأقصى مايمكن ان يكون عليه الاتجاه المحافظ . ولم تفلح كل محاولات الارساليات لاحداث أى تغيير فى تعاليمها أو طقوسها او تقاليدها . وقد حاولت الارسالية الانجليزية قبل الاحتلال ان تنشىء معهدا لاهوتيا سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ لتعليم كهنة الأقباط لتتمكن بذلك من السيطرة على الكنيسة القبطية . ولكن تقارير المرسلين سنة بعد أخرى كانت توضح أن جهودهم لم يكن لها نصيب من النجاح فاغلقت المدرسة سنة ١٨٤٧ .[٥٥] واعتمدت الكنيسة القبطية على قوى الاحياء اللاهوتى والثقافى الذاتى الداخلى وهى ذات مضمون عقائدى يرفض تماما تعاليم الارساليات ـ واحتفت الدولة بذلك ـ فلقد نشرت الوقائع المصرية وصف حفل افتتاح أول مدرسة اكليريكية لاهوتية فى الكنيسة القبطية فى العصر الحديث يوم ٢٢ طوبه ١٥٩١ للشهداء (٢٩ يناير ١٧٨٥ ميلادية) . وذلك فى العدد ٥٩٢ الصادر فى غرة محرم ١٢٩٢هـ ، غرة امشير ١٥٩١ ش ، الموافق ٧فبراير ١٨٧٥م فى الصفحة الثالثة العمود الأول وقالت :

« من جملة ما أنشىء فى الظلال الخديوية الأن مدرسة مذهبية (للكنيسة) القبطية يتقنون فيها ديانتهم اى اتقان » ثم أوردت وصف « افتتاح تلك المدرسة التى (يتعلمون فيها) أمورهم الدينية وقواعدهم المذهبية » [٥٦] ولقد احتفظت الكنيسة القبطية بهذا الموقف الثابت فلم تجرفها موجة التغريب واحتفظت « بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الأجنبى .... روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة .. »[٥٧]

ولقد كانت نتيجة ذلك كله امتزاجا هو بكل المقاييس « فلتة بشرية » نادرة المثال : أفرز مواقف ثقافية ووطنية موحدة على امتداد التاريخ المصرى الحديث . ودخلت به مصر معاركها ضد الاستعمار الانجليزى والاستغلال الداخلى والعدوان الاسرائيلى صفا واحدا . وأورد طارق البشرى موقف آباء الكنيسة المعاصرين فى هذا المجال فى كتابه الأخير ـ [٥٨] ويمثل هذا الموقف ذورة التقارب الدينى الاسلامى القبطى الذى هو فى نفس الوقت ذورة التباعد بين التيار الدينى القبطى والتيار الدينى الغربى [٥٩] .

ثالثا ـ يسجل التاريخ أنه على الرغم من تغير الدول والحكام فى مصر فان ثمة استمرارا لاينقطع لبعض المؤسسات الشعبية فى مقدمتها الكنيسة القبطية والأزهر الشريف والرهبنة والطرق الصوفية . هذا الاستمرار حفظ للخصوصية المصرية طابعها المتميز ، وحتى حين كان المصرى يغير دينه فليس من شك فى انه ينتقل الى الدين الجديد حاملا كل ماترسب فى نفسه من دينه السابق وماصبه فيه من قيم واتجاهات . رأينا ذلك الاستمرار واضحا بالنسبة لموقف المصرى من أرضه . وهو ايضا نفس الموقف من السيطرة الأجنبية وان كانت دينية . وقد كانت الكنيسة القبطية تواجهه فى اصرار ومعاناة خلال فترة الحكم البيزنطى . وماقبلها . فالكفاح الوطنى المصرى الحديث يجد اصوله التاريخية هنا . ومابدأته الكنيسة فى المحافظة على مصر ، واصله الأزهر . وتبدى ذلك كله موحدا فى الحركة الوطنية الحديثة . ونستطيع أن نجد مايشبه ذلك بالنسبة لحق الشعب فى اختيار رؤسائه الدينيين وهو ماتقرره القوانين الأصلية للكنيسة القبطية .[٦٠] ويعتبر الدارسون أن الرهبنة فى صميمها ثورة اجتماعية .[٦١] فى هذا كله كانت الكنيسة القبطية تعلم ابناءها احترام الانسان فى كل نواحى حياته كقيمة عظمى وأساسية . وحمل المصريون ذلك كله فى أعماق نفوسهم وظلوا يمارسونه فى اجيالهم التالية سواء انتقلوا الى الاسلام ووجدوا فيه مايؤكد هذه القيم أو ظلوا على مسيحيتهم يمارسون ماتعلمهم اياه كنيستهم .

رابعا ـ منذ وقت مبكر فطن المصريون الى ان ظلم الحاكم هدفه ومضمونه قبل كل شىء ـ سياسى واجتماعى مهما تكن واجهته الخارجية دينية . ولقد ذكرنا انهم اكتسبوا هذا الوعى قبل الاسلام واحتفظوا به فى ظل الحكم الاسلامى . ويقول الدكتور حسين نصار ان الثورات الاقتصادية كثرت بمصر فى العهد العباسى . « وتعددت وخطر اثرها فلم يكن يمر عام أو عامان حتى تقوم ثورة سببها زيادة الخراج أو منع العطاء أو التحايل فى استخراج أموال الأهالى أو فرض ضرائب جديدة . وتلاحقت الثورات الاقتصادية الكبيرة ولم تسترح مصر من هذا اللون من الثورات الا فى عهود الاستقلال تحت ظل الطولونيين ثم الاخشيديين . وقام ببعض هذه الثورات الجند دون ان يتدخل المدنيون . وتدخلوا فى بعضها بعد أن بدأها الجند . واشترك فى بعضها الأخر المسلمون والأقباط

وخاصة الثورات التى قامت بسبب فرض ضرائب جديدة أو بسبب زيادة الخراج » ، وفي شأن الثورة التي نشبت في القرن الثالث الهجرى يقول : انها قامت لأسباب مالية لادينية واشترك فيها المسلمون والقبط.[٦١]

ولهذا حين خرج الشعب المصرى الى العصر الحديث كانت الايام ـ بل القرون الطويلة قد اكسبته نضجا أصبح جزءا مكونا من شخصيته حتى وان كان أميا . سجل ذلك من عاش في مصر واتصل بحياة ساكنيها عن قرب . ففي كتاب وصف مصر الذى وضعه علماء الحملة الفرنسية يقول العلماء : « يكون القبط جزءا من كيان الأمة في بلد مقهور .. ان جماعتهم الصغيرة بفضل بعض النظم المستمدة من الأخلاق الانجيلية تعطى مصر صورة الوحدة والتناسق ـ وهي صورة نادرة تماما في هذه الأماكن التي خربها الطغيان والاستبداد » . وسجل جون بوزنج المبعوث الانجليزى الى بلمرستون وزير خارجية بريطانيا في ١٨٣٧ أنه يوجد في ظل الحكم التركى « شيء من التعاطف بين القبط وأبناء العرب لعله نتيجة مايقاسونه جميعا من الام ».[٦٣]

القسم الثالث
النظام السياسى

١٥ ـ لن يمكن أن يكون لنا إدراك حقيقى لطبيعة الجماعة التى ولدت فى مصر من أحشاء التاريخ الطويل وبدأت مراحل حياتها الأولى فى أوائل القرن التاسع عشر ـ لن نفهمها حقا ولن نفهم طبيعة التنظيم السياسى الذى ضمها ان لم نقترب من ممارستها الدينية طوال القرون السابقة .

نحن نعلم أن الشريعة الأسلامية هى فى وقت واحد عبادة وأخلاق ونظام للعلاقات الاجتماعية وللحكم ، فكيف كان المسلمون المصريون يمارسون دينهم ؟

ثمة مسألة مسلما بها هى أنه لم يكن للمصريين بصفة عامة وجود فى مجال الحكم ، وبالتالى لم يطبقوا بأنفسهم وعلى علاقات المجتمع الذى يعيشون فيه النظام القانونى والسياسى الشرعى . ونحن نعلم أن للتطبيق ـ أى اقتراب النص من الواقع ـ اثرا كبيرا فى فهم النص وتحريكه . هذا هو الاجتهاد الذى يستدعى استعمال كل الأدوات التى يقدمها علم اصول الفقة . ومن المعروف أن الامام الشافعى حين جاء إلى مصر واتصل بما فيها من علاقات اجتماعية أجرى تعديلا فى بعض ما كتبه من قبل أن يعيش فى هذه البلاد .

ولكن المصريين انفصلوا عن مجال السياسة والحكم اجتماعيا وحضاريا ودينيا .

كان مجال الممارسة الدينية الاسلامية المصرية اذن ، وعلى مدى قرون طويلة هو العبادة والأخلاق . واتجه المصريون الى باطنهم ، وأصبح السواد الأعظم من المصريين ـ كما يقول الدكتور عبداللطيف حمزة ـ « غارقا إلى آذانه » فى تيار التصوف الجارف[1] . كان ثمة « كمد المصريين » فى عبارة الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور وهو يكتب عن السيد أحمد البدوى ـ من « احساسهم بالخضوع لنوع جديد من الحكام هم المماليك » . ثم يستطرد « ومهما يقل فى المماليك واعتناقهم الاسلام وجهودهم فى سبيل حماية الوطن الاسلامى من الأخطار التى ألمت به فان الحقيقة المرة التى كان يصعب على المصريين أن يتناسوها فى سهولة هى أن المماليك أغراب عن البلاد وأهلها وأنهم جميعا كانوا رقيقا فى يوم ما وأنهم حكموا مصر وأهلها بوصفهم ارستقراطية متعالية فصلتها فجوة واسعة عن أهل البلاد وأنهم استحوذوا على أرض البلاد وثرواتها ... »[2] إن المصريين وقد فقدوا السلطة فى العالم الخارجى ، فى الحياة الاجتماعية والسياسية ـ عوضوا ما فقدوه بممارسة السلطة على قواهم الباطنة . ويكشف التصنيف الذى يورده الجبرتى فى مقدمة تاريخه ـ عن أن ممارسة « الشريعة » و « العدل » يمكن أن تنصرف إلى « رعية » باطنية ، إذ ينهض الناس « بسياسة نفوسهم وتعديل قواهم وضبط جوارحهم وانخراطهم فى سلك العدول » أى أصحاب السلطان مثل الأنبياء والملوك وولاة الأمور ، ويضيف الشيخ المؤرخ تفسير ذلك : « لأن كل فرد من أفراد الانسان مسئول عن رعاية رعيته التى هى جوارحه وقواه كما ورد « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »[3] . هكذا تحول هذا الحديث ذو الطابع الاجتماعى والسياسى إلى وصية تدعو إلى الاستبطان والحياة الروحية الداخلية .

ومما يجعل لهذه الممارسة « السياسية » قيمتها الاجتماعية التعويضية لدى الجماهير أن الحياة الصوفية لم تكن فردية ، بل انتظمت الجموع فى الطرق المتعددة . وصار لكل منها تنظيمها الرئاسى .

واندفعت الجماهير فى هذه التنظيمات ترتبط فيها بعلاقات اجتماعية تعوضها عن العزلة التى فرضت عليها فى مجال شئون البلاد العامة . وفى نفس الوقت أسهمت « الطوائف الحرفية » فى القيام بنفس المهمة شهدت أحياء القاهرة حركات شعبية عديدة فى القرن الثامن عشر « كان كل حى من هذه الأحياء يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية) ذلك الرباط الذى كان يتضح وقت الأزمات بطريقة فريدة »[٤] ومن خلال هذه التحالفات كانت الهبات فى القرن الثامن عشر .

هنا سؤال يطرح نفسه ونحن نفتش عن الأصول الدفينة فى الوجدان المصرى للوحدة الوطنية ، ما هو - فى التحليل الأخيرة الفارق بين هذا المفهوم الشعبى للاسلام وللممارسة الدينية الاسلامية الجماهيرية وبين مفهوم المسيحية والممارسة الدينية لدى جماهير القبط ؟ المسلمون والمسيحيون فى مصر محرومون من الدخول فى مجال السياسة والحكم - فلم يبق لهم جميعا من الدين إلا قاسم مشترك هو العبادة والتصوف أو الرهبانية والسلوك الأخلاقى .

فى هذا العالم المشترك يوحدهم الشعور بالظلم ورجاء الخلاص . وينطلق من أفئدتهم دعاء موحد إلى الاله الواحد القهار أعدل الحاكمين ونصير المستضعفين فى الأرض . أو أن يرددوا آدابهم الشعبية التى تمتلىء بأساليب التعبير عن إدانة الواقع والحنين إلى حاكم من جلدتهم لم يمسه الرق فيبثون زفراتهم فى أدبهم، وأصبح هذا الأدب بمثابة مقاومة شعبية لظلم هؤلاء الغرباء . وتسيطر على القصص الشعبى صورة « المخلص الذى ينتظره الناس بصبر نافذ فيرفع عن كاهلهم الظلم ... ويوزع الأمر بينهم بالقسط » كما هو الشأن فى قصة الظاهر بيبرس[٥] .

هل كان القبط يدفعون الجزية بسبب أنهم مسيحيون ؟ مصر كلها كانت تدفع - كوطن - الجزية للدولة الحاكمة . فجزية القبط لم تكن تدفع ليد المسلمين المصريين . بل يشترك هؤلاء مع إخوتهم المصريين الاخرين فى دفع الجزية لآل عثمان . والاساس فى الجزيتين واحد - ألم يكن المسلمون المصريون محرومين من الدخول فى الجيش واستخدام السيف لأن الجنود الأجانب كانوا يتولون الدفاع عن مصر . لقد تقاسم المصريون جميعا شعور دافع الجزية .

وفى هذا المجتمع الذى ينفصل فيه الحاكمون هذا الانفصال الحاسم - العنصرى وليس الطبقى وحسب - عن المحكومين ، وتجمع هؤلاء جميعا ممارسة دينية باطنية عميقة - فى هذا المجتمع لا يتصور أن يشعر فريق من الشعب المحكوم بأن له فى مجال الحكم والسياسة امتيازا بسبب دينه على فريق اخر من هذا الشعب ذاته أو أن له فى هذا المجال حقوقا وسلطات أكثر مما للاخر . فالواقع يؤكد النقيض : ثمة مساواة كاملة فى الحرمان من دخول هذا المجال . ومما يعطى لهذا الشعور بالمساواة رسوخا يقينيا فى الوجدان المصرى أن الحرمان المشترك استمر قرونا طويلة امحت فيها من الأذهان الشعبية التفرقة فيما بينها على أساس الدين فى ممارسة سلطات الحكم . يروى ابن إياس أن الشيخ ابو السعود لما عاقب شخصا « قامت عليه الثائرة وأنكر عليه الناس والفقراء ، وقالوا إيش للشيخ شغل فى أمور السلطنة ، استقلت الناس به . ولم يشكره أحد »[٦] ورفض المشايخ أن يعين مصرى قاضيا وأصروا على تعيين ملازاده ابن القاضى العثمانى السابق الذى غادر البلاد عند مجىء الحملة الفرنسية[٧] .

لم يكن المصريون إذن يمارسون الدين من خلال الحكم والسلطان السياسى ، بل كانوا يختبرون الدين وفاعليته - بالاضافة إلى العبادة والتصوف والأخلاق - فى حركاتهم الثورية بقيادة شيوخ الدين وانطلاقا من الأزهر وفى رحابه[٨] . كان الدين فى اقتناع الجماهير يستنكر ما يحدث ولم يكن فى الحياة الواقعية العملية مصدرا وسندا وقيدا لممارسة السلطة . وكانت الجماهير ترى أن المكان الطبيعى لرجال الدين ليس فى صفوف الحاكمين بل فى قيادة المحكومين الثائرين . كان الدين - الاسلام والمسيحية - ممارسة لرفض واقع نظام الحكم وليس سندا ومبررا لتصرفات الحكام . ولا يمكن أن يكون تفكير المسلمين المصريين اثناء مراحل الكفاح الوطنى وصبيحةنجاحه غير ذلك . فلم تكن المسيحية مانعا من ظلم البيزنطيين وجحافل الصليبيين المسيحيين للقبط للمسيحيين - ولم يكن الاسلام حائلا دون ظلم الحكام المسلمين لاخوتهم فى الدين من المصريين . هذه هى الخبرة المصرية المكثفة على مدى العصور من نحو استغلال الدين . ثم إن الاسباب التاريخية التى ادت إلى قيام نظام الحكم العثمانى فى مصر - نعنى بها الغزو والاختلاف العرقى - منتفية فيما بين المصريين وبعضهم البعض . فالوحدة البشرية أكيدة ، وإقامة الدولة الجديدة منذ محمد على لم تكن بالغزو وما يترتب عليه من نظريات ونظم فى السياسة والحكم بل كان استخلاصها بجهد مشترك

وعلى أساس المساواة . ولقد رأينا نظرة المقريزى إلى تغيير الدين . إن مايهم لدى المصريين فى مراحل كفاحهم لم يكن الدين كمظهر شكلى خارجى بل الموقف الذى يتخذه الفرد أو الجماعة .

١٦ ـ وهكذا تأتى الواقعة الأخرى التى بها تكتمل الحقيقة المصرية ـ وهى أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معا وبجهد مشترك اسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون المصريون ـ فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة . لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان . ولم يكن الانسان المصرى يحس بانه ينتمى إلى النظام السياسى والاقتصادى القائم والمفروض عليه . ولعل هذا ما يفسر ذلك العشق لأرض بلادهم والتعبير عن ذلك بأساليب غير عادية كما رأينا ـ يعوضون بذلك حرمانهم من مجال السياسة والحكم . كان ولاء المصريين للأرض التى يحيون عليها . ولعل هذا أيضا ما يعنيه الأستاذ عباس العقاد حين يقول إن الأمة المصرية لم يكن يعنيها الحاكم كما يعنيها صلاح الأرض[٩] . فلما بدأ التغيير ـ ضمهم فى مساواة كاملة أيضا موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة . لم يسبق المسلمون المصريون إخوتهم القبط فى هذا المجال . لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة فى وقت واحد وكثمرة للكفاح المشترك . فالاقرار بحق المسلمين المصريين فى حكم بلادهم لم يسبق الاقرار بحق القبط فى ذلك . ولم يحصل المصريون على هذا الحق ثم منحوه للقبط ـ بل يد مصرية واحدة ووجدان مصرى مشترك وجهد سخى من الجميع ، ثم كانت مصر للمصريين . وكان الترحيب من الجميع بهذه المشاركة غامرا ـ وكان الاقرار بحق المسلم والقبطى هو الاقرار بحق المواطن المصرى . ولم يحدث فى التاريخ الحديث لمصر أن تأخر الاقرار بحق المواطنة الكاملة لفريق من المصريين عن الاقرار بها لفريق اخر ـ بسبب اختلاف الدين . وهكذا ولدت الجماعة الوطنية تعبيرا عن الممارسة الدينية المصرية على مدى قرون طويلة · احتضن فيها الدين ـ الاسلام والمسيحية ـ جموع المحكومين ومنحهم العزاء والصبر والأمل وحفزهم على رفض الواقع ، حتى إذا جاء الفرج ضم جموعهم وهى فى موكب الانتصار يؤكد بهم ـ لكل الأديان والشعوب ـ كرامة الانسان وحقوقه فى كل مجالات الحياة على أرض الوطن المحبوب من الجميع على مدى الدهور . إن العوامل التى فصلت فى الماضى بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها وفى ذات الزمان التى وحدت بين المحكومين وهى أيضا التى وحدت بين هؤلاء حين صاروا حكام أنفسهم وبلادهم .

ولقد كانت جهود المصريين لاستخلاص بلادهم من أيدى الغير ولحكمها بانفسهم تقوم بها جميع مكونات الجماعة المصرية ـ بحيث أن مجرد امتلاك فريق من أبناء مصر لنصيب من سلطة الحكم فى الجيش أو فى الوظائف المالية كان يعنى فتح الباب لدخول المصريين جميعا إلى هذا المجال أو ذاك . وكما باتفاق خفى كان ثمة تبادل فى المواقف بحسب ظروف كل مرحلة . وإذا انفرد فريق فى موقف معين بدور ما ، فالانفراد كان فى تحمل العبء بقصد فتح الطريق للاخر كى يأخذ مكانه الطبيعى . ففى مواجهة المماليك والعثمانيين تقدم علماء الأزهر وأعلنوا أن الاسلام يشجب الحاكم الظالم . ومن قبل ذلك كانت مواجهة الكنيسة لسلطة الحكم البيزنطية التى تنتسب إلى المسيحية . ومن بعد ذلك وحين جاءت موجات الارساليات كانت الكنيسة القبطية هى التى تتعامل مع الوافدين وتواجههم باسم المسيحية والعقيدة المستقيمة . وكان المسلمون المصريون يشجعون القبط على انشاء المدارس لتكون بديلا لمدارس الارساليات . وأخذ البابا كيرلس الخامس موقعه عند مواجهة جيوش الاحتلال وأعلن أن الانجليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة التى تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء . ويقول الدكتور على الحديدى إنه « من ثم كان الانجليز فى نظر النديم والمسيحيين المصريين ـ فوق انهم غزاة مغتصبون ـ كفرة خارجون عن دينهم يجب حربهم . ولذلك كانت صفوف الأمة متراصة فى حربها الوطنية الكبرى »[١٠] وحين بدأت جهود لتكوين الوفد ليكون وكيلا عن الأمة وإيذانا ببدء الكفاح الوطنى بكل أعبائه وتضحياته سارع القبط للدخول فيه ـ ولم يكن الوقت توزيعا للمغانم أو لذهب الحكم وسلطانه .وتشارك الجميع معا الاعتقال والنفى والمصادرة والاستشهاد .

ولقد تتبع المستشار طارق البشرى فى أناة علمية بداية زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة أيام محمد على وبعده ، ومن دراسته يظهر بوضوح مدى اشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فى هذا الزحف وكذا تبادل المواقف فيما بينها كى يفتح الطريق أمام جميع ابناء مصر ليأخذوا مكانهم الطبيعى فى تلك المؤسسات تدريجيا . حدث هذا بالنسبة للجيش وللوظائف المالية والادارية والتعليمية والقضائية . على أن الآثار التى ترتبت على تمصير الجيش واشراك جميع مكونات الجماعة المصرية فيه ابتداء من عهد محمد على إلى حكم سعيد ـ ما تم فى هذا المجال كانت له آثار بالغة الأهمية فى مجال السياسة ونظام الحكم[١١] ـ

ذلك أنه وحسبما يرى الأستاذ شفيق غربال ـ كان حل محمد على وسعيد لمشكلة تكوين القوة العسكرية بفرض التجنيد العام ذا طابع ديمقراطى « وسوى بذلك أمرا استعصى على الحكومة الاسلامية »[١٢] والمعروف أن المعتصم كان قد أمر بشطب العرب من ديوان الجيش عام ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) وخلفهم فى ذلك الجند الترك والمرتزقة من الأجانب ونتج عن ذاك امتزاج العرب بسائر طبقات الشعب فى مصر[١٣] . يضاف إلى ذلك ما حدث من انفصال بين مؤسسات الحكم والشعب ايام المماليك والعثمانيين . « وعلى أية حال ، فان قرار التجنيد (العام) ... كان أمرا يستلزم أمورا وتتداعى معه مجموعة من الآثار . ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق ، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه » ولكن هناك ما هو أكثر ـ إن التغيير اقتضى إلى ذلك أن يغير « الجندى المواطن » نفسه . فهذا الجندى الجديد ليس وافدا مرتزقا بل يشترط فيه أن يكون « متوطنا فى القرية التى يجلب منها وذا أهل وسكن فيها » وطبيعى أن « يحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة »[١٤] ـ وهكذا لم يعد الارتباط بالأرض ـ فى عمليات الانتاج والصلات الشعبية وما اختزنه ذلك على مدى الأجيال فى الأنشطة والمفاهيم الدينية والاجتماعية والفلكورية ، لم يعد هذا كله وحسب هو الذى يكون نظرة المصرى إلى بلاده بل وجب على المحكوم أن يعيد النظر فى علاقته بالأرض وبالشعب . لتضم النظرة الجديدة أن المصرى ـ المسلم والمسيحى ـ بعد أن كان محكوما وحسب ، عبدا للمأمور ، صار هو المأمور نفسه ، وهو يواصل الزحف ليكون هو الآمر . وإذاكان هذا الواقع الجديد قد فرض على الحاكم أن يحترم المحكوم ، فقد ترتب عليه أيضا أن المحكومين فيما بينهم ازدادت رابطتهم ودخلوا فى مجالات جديدة تتطلب مزيدا من التعاون والاحترام المتبادل والتشارك فى الوصول إلى الرأى الموحد وإلى وضعه موضع التنفيذ . لم يتم ذلك كله دفعة واحدة بل استغرق زمنا ، ولكن الطريق قد انفتح وأصبح من غير الممكن العودة إلى الوراء . « والمصريون الذين كانوا من قبل على مدى مئات من السنين يعاملون كشعب مهزوم ليس له أدنى نصيب فى المساهمة لا فى حكم ولا فى جيش »[١٥] فتحت أمامهم بلا تفريق أبواب السلطة ليمارسوها معا فى بلادهم .

١٧ ـ وإن مقارنة بين ما حدث فى مصر بعد انهيار الدولة العثمانية ، وبين ما حدث فى تركيا وقتذاك يكشف عن طبيعة الانسلاخ فى كل من البلدين . لقد خرجت الأقاليم الأوروبية من سيطرة العثمانيين وانحصرت سلطة الدولة التركية فى الأناضول . وفى مصر تم شيء مماثل بالنسبة لمحمد على منذ سنة ١٨٤٠ حين انحصر سلطانه فى مصر . بعد هذا الانحصار بدأ فى كل من البلدين بناء الدولة الجديدة . إن التغيير الجذرى وجرعة العلمانية الكبيرة كانا لازمين لمصطفى كمال لمواجهة المؤسسات الدينية والمفاهيم العثمانية . ويبدو أن أتاتورك وجد أن استبعاد هذه تماما أمر ضرورى لاقامة المجتمع الجديد ـ إذ ارتآها عقبة دينية حقيقية بالغة القوة فى طريق النهضة التركية التى يبتغيها .

أما فى مصر فلم يكن الأمر مماثلا لذلك ، فلم يكن الدين ـ الاسلام والمسيحية ـ عائقا فى طريق الشعب المصرى وهو يجهد لاسترداد حقوقه بل كان حافزا وملهما وفى رحابه تمت الهبات الثورية قبل الاسلام وبعده . ومن هنا كان من الطبيعى أن لا يكون ثمة احتياج فى مصر ، فى المجتمع والدولة والفكر ، منذ بداية القرن التاسع عشر وما بعد ذلك ـ لأن تحدث فيها هزة ذات عنف وجذرية مماثلين لما حدث فى تركيا . كانت محاولات التحديث تتم بصورة أهدأ ؛ لأن الفكر الدينى ـ الاسلامى والمسيحى ـ الذى نشأ وازدهر واستقر فى مصر كان مختلفا عن نظيره العثمانى . وتكونت الجماعة الوطنية الجديدة فى حضن الدين لاقامة نظام يحقق الحداثة والعدالة ـ تعبيرا عن الحياة الشعبية المشتركة السابقة التى أتيحت لها الفرصة أخيرا لأن تواصل ممارستها هذه فى مجال الحكم والسياسة ، تسجيلا لنتيجة الكفاح المشترك .

هكذا ولدت الجماعة الحديثة فى مصر . أو بتعبير أكثر مصرية ، هكذا أتيح للكيان المصرى العتيق أن يجد الفرصة ـ اضطر الحاكم إليها اضطرارا كما حدث بالنسبة لتجنيد المصريين ـ كى يطفو إلى مجال الحكم والسياسة وأن يعبر فيهما عن خصوصيته التى اختزنها على مدى الأجيال .

ومن الطبيعى أن لا يتم هذا فى إطار نظرية موضوعة مقدما أو من خلال وثيقة دستورية . لقد كان المخاض والولادة يحدثان فى نطاق الواقع العملى ، كانت الجامعة السياسية الحديثة تظهر وتتبلور « من حيث كونها حركة لا من حيث كونها صياغات فكرية »[١٦] ولقد ادرك محمد على أن إطلاق طاقات المصريين هو الكفيل ببناء الدولة التى يريدها . جاء فى الأمر الكريم الصادر من الجناب الخديوى محمد على فى ٥ ربيع الثانى سنة ١٢٤٠ هجرية (٢٧ نوفمبر ١٨٢٤) إلى البيك الكتخدا رئيس المجلس العالى عن تأسيس المجلس وطريقة مناقشاته وحسن معاملة أعضائه : « ... كن فى كل خطيرة وحقيرة من المسائل التى

تقضى الاصول ببحثها فى المجلس حريصا على أن تحيلها برمتها على اعضاء المجلس ، مفوضا إليهم وحدهم أن يتصرفوا فيها حلا وعقدا ، وفتقا ورتقا ، ومتوقيا أن تسوق فيها حرفا واحدا من الكلام قبل أن يبلغ المجلس من بحثها الختام ومتوخيا الدقة فى التزام الانصات لهم اذكاء لشوق المتكلمين منهم ، حتى إذا فرغ المجلس من تمحيصها ، ورئيت الحاجة ماسة إلى التكلم فيها فاياك أن تنسب الكلام إلى نفسك ، بل انظر : فأى الاعضاء كان فى ملاحظاته مصيبا ، فاليه وجه خطابك قائلا : ان رأيى موافق لرأيك ، وإنى لأراك قد احسنت التدبير وأجدت التقرير ، ثم تناول من قوله ما كان مبهما فاخلع عليه بالنيابة عنه حلة من البيان ، وما كان مجملا فاوضحه على لسانه حتى تجلوه للعيان ، لئلا يطرأ على همته فتور ، ولا يتطرق إلى نشاطه وهن أو قصور ، ولتوفى كل أمر حقه من تداول الرأى والملاحظة ، وتبلغ به غاية المقدور من البحث والمناقشة . وليحظ أعضاء المجلس فى اثناء المناقشة وينعموا بمرتبة من الحرية والترخيص تضطرهم إلى ابداء ارائهم فى غير مبالاة ، والى الادلاء بثمرة تدبيراتهم بدون ممالاة ولا محاباة . ذلك لان اضطرارهم هذا يستوجب منهم الاهتمام بالمناقشة المحولة على عهدتهم فيعيرون هذه المناقشة صميم عنايتهم.كما يستنجز تسويتهم لكل أمر من الأمور الموكول إليهم تسويتها ، فيقدمون هذه التسوية بموجب ما تفضى إليه المناقشة . حتى إذا قيض لأحدهم أن يجد الحل المنشود أقبل الأخرون على إمضائه فيكونون كلهم على اتحاد سواء فى استنباط الحل ومعرفته أو فى صوغة ووضعه . وليس المراد سوى هذا الاتحاد الذى متى جعل دستورا للعمل صدر حكم المجلس موافقا للمرام ، وتحققت الغاية المرجوة من نظامنا وأصولنا ، ووفق كل ذى جهد إلى رؤية ثمرته . وهى ثمرة من شأنها أن تبعث فى المجلس القوة وتسبغ على أعضائه العزة ، حتى يصيب رأيهم من الغرض السويداء وتكون تدابيرهم محمودة فى نظر العقلاء »[١٧] .

هكذا انتقل المصريون من تشاكى المحكومين وهم ينحنون على أرضهم أو يدفعون ما عليهم من ضرائب ـ إلى الحوار فى مجالس الحكم للوصول إلى الأسلوب الأمثل فى تصريف الأمور . ولقد نقلنا هذا النص الطويل لنوضح إلى أى حد كان الحاكم قد اضطر إلى إدخال الشعب فى المجال الذى كان ينفرد به لأنه وجد نفسه محتاجا إليهم.وأظهر هذا الشعب كفاءته فى الجيش والبحرية والزراعة والصناعة والتجارة ... وتطورت المجالس التى تضم ممثلين عن الشعب وبدأ صوتها مؤثرا ـ وواجهت المقاومة حين أخذت تشكل قيدا على سلطة الحاكم المطلقة ولكنها دافعت عن وجودها ، ثم انضاف عنصر نضالى هب الشعب كله لممارسته حين وصلت جيوش الاستعمار لاحتلال الوطن وتتابعت مسيرة الثورة ـ من عرابى إلى سعد زغلول .

فى كل هذه الحركة والنشاط العملى والحياة المشتركة أفرز المصريون بوعى كل ما اختزنوه عبر العصور من حب لوطنهم وتعاون وتشارك ـ ووجد العشق الذى تابعنا التعبيرات الدينية عنه فيما سبق ، كما وجد التقدير الدينى العميق لمكونات الجماعة المصرية تجاه بعضها البعض ـ وجد هذا كله مجالات جديدة واضحة ومحددة للتعبير عنها تعبيرا واقعيا ـ كان المصريون طوال الأجيال الماضية يعبرون عن وحدتهم من خلال حبهم للأرض الواحدة والتصاقهم الشديد بترابها وخططها وأثارها وتاريخها فأصبح لهم الآن ـ إلى ذلك ـ مجالات جديدة للتعبير عن هذه الوحدة بفاعلية أكثر .

وتتابعت مراحل الكفاح الوطنى تؤكد الموقف العملى الموحد لكل مكونات الجماعة المصرية . هذا الموقف يقوم على أساسين رئيسيين : استقلال الوطن ، والمساواة بين المواطنين . ووضع الدستور الذى يسجل هذه المبادىء .

١٨ ـ هل كان الدين بعيدا عن هذه الرحلة الطويلة التى سار فيها المصريون وهم يجهدون لصنع الحياة على هذه الأرض ؟

يمكن أن تكون الاجابة بان حركة المصريين كانت خارج الدين وبعيدة عنه لو ان المفهوم الاسلامى كان مرادفا للمفهوم العثمانى بحيث لا توجد ممارسة للاسلام إلا فى إطار العثمانية .

ولكننا رأينا أن تدين المصريين بالمسيحية وبالاسلام كان عميقا وصادقا ومتميزا ومتفقا مع طبيعة الأرض وتكوين الشعب . فلما أن أتيح لهم أن يسجلوا خبرتهم هذه فى وثيقة دستورية لم يحتاجوا إلى جرعة العلمانية التى اضطر إليها مصطفى كمال . لقد نص دستور ١٩٢٣ على أن « الاسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية » (م ١٤٩) وفى نفس الوقت « المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين ... » (م ٣) ثم نظم الدستور عوض الحكم الأجنبى المطلق نظاما يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه من خلال المؤسسات .

وقد تنفع هنا مرة اخرى المقارنة بين مصر وتركيا .

لقد كان رفض المصريين للحكم المملوكي والعثماني مستمرا وعميقا فى وجدان المصريين . وكان رفض المحكومين لحكامهم أكثر يسرا فى مصر منه فى تركيا لأن حكام مصر كانوا أجانب ولأن للمصريين مفاهيم دينية وشعبية وحضارية مخالفة لما لدى العثمانيين حكاما ومحكومين على النحو الذى أشرنا إليه فيما سبق . ولهذا حين جاءت لحظة العمل وتحقيق الآمال المختزنة لم يتطلب الأمر تلك الجرعة المركزة والكبيرة من العلمانية التى تطلبها تغيير الأوضاع فى تركيا مع الثورة الكمالية .

وفى كلمة ـ كان الدين فى مصر دين محكومين مستضعفين وهم يتقدمون لاسترداد حقوقهم . أما فى تركيا فهو دين الغزاة الحاكمين فى أيديهم أدوات الحرب ومؤسسات السلطة . ومن هنا احتفظ المحكومون فى مصر بعد ان استردوا حقوقهم بالسند الذى آزرهم أيام الشدة ـ الدين . فى حين اضطر الثائرون فى تركيا إلى اجراء مواجهة عنيفة مع المفاهيم والعقائد والمؤسسات التى ساندت النظام السابق .

وتكتمل المقارنة حين نجد أن الدستور الذى وضع عام ١٩٢٣ ـ تعبيرا عن الحركة القومية وتسجيلا لمنجزاتها ـ نص على أن دين الدولة هو الاسلام . ولم يقلل هذا النص من الطابع القومي للحركة ، كما لم يترتب عليه قلق القبط . ذلك أن الدستور هنا وثيقة مصرية ، وحين ينص فيه على الاسلام فمن البديهى أن المقصود هو ما يعرفه المصريون عن الاسلام وما يمارسونه منذ بدء اتصالهم به على النحو السالف الذكر فى الصفحات السابقة . ذلك الاسلام الذى لأرض مصر وشعبها كله فى كنفه أعظم التقدير . وليس أدل على ذلك من أن اقتراح التمثيل النسبى فى البرلمان واجهه رفض جماهيرى قبطى واسع « على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة »(١٨) . وكمثال لذلك ما حدث فى اجتماع كبيربالكنيسة البطرسية عقد بها يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ حيث امتلأت بالحاضرين إليه « مقاعد الكنيسة ومما شيها » وتحدث فيه سلامة بك ميخائيل من كبار المحامين وعضو لجنة الوفد المصرى . قال « إن الحركة الوطنية التى أعجب بها العالم كله واقتفى فيها أثرنا الغربيون والشرقيون لم تكن بدعة ولا لعبا ولا لهوا . إن الدماء الزكية التى سفكت سواء من الأقباط أو من اخوانهم لم تكن مزاحا ولا هزلا ـ فمقترحو تمثيل الاقليات يريدون ان يضيعوا عليكم كل هذه المجهودات . يقصدون أن يقولوا إن الاقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه . وأن يقولوا للأغلبية اننا نراكم متعصبين فنخشاكم ... » وقال « احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطى . المصريون كلهم لا ينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات ـ ونصيبكم فى هذه التضحيات كان موجبا للفخر ... » وأصدر المجتمعون من « أعيان ومحامين واطباء ومهندسين وموظفين وتجار ومعلمين وطلبة وممثلين للهيئات الملية والعمال » بالاجماع قرارا برفض الاقتراح . وتوالت برقيات التأييد من أقباط العاصمة والبحيرة والمحلة الكبرى وجرجا واسيوط وبورسعيد والبلينا(١٩) .

وجاءت التجربة تؤكد سلامة الاختيار . لقد خصص طارق البشرى فصلا فى كتابه لمتابعة « المجالس النيابية »(٢٠) منذ أول مجلس بعد الدستور حتى آخر مجلس قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وسجل كيف كان الوفد يحقق الوحدة الوطنية عمليا من خلال الممارسة العملية التى مع تكرارها تصبح مدرسة تنهض بالتربية السياسية للجماهير . لقد جرى الوفد « على أن يرشح بعض رجاله فى دوائر بعيدة عن مجال روابطهم العائلية أو الاقليمية وعن روابطهم الدينية أيضا . وكان نجاح هؤلاء المرشحين يؤكد الطابع الوطنى العام لسياسته ، واستجابة الناخبين له وفقا للرابطة السياسية وحدها ... » كان ويصا واصف نائبا عن دائرة « لا تربطه بها صلة اقليمية وليس فيها قبطى عداه » كان من أواسط الصعيد ويمثل دائرة المطرية دقهلية فى أقصى شمال الدلتا . « وفى انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم فى دائرة المراغة ... فى بلد أسرة الشيخ المراغي . واعتاد الوفد أن يرشح فى دائرة الدلنجات بالبحيرة غالى ابراهيم وهو ليس من أهل الدائرة ، والدائرة موطن لقبائل بدو عربية حديثة التوطن وكان ينجح فى الانتخابات » ولقد كانت نتيجة التتبع المتأنى للانتخابات البرلمانية سالفة الذكر أن « الانتخابات التى كان يحصل فيها الوفد على الأغلبية ... كانت هى التى يصل فيها عدد القبط اكثر ما يكون .. » أن الضمان الحقيقى للوجود القبطى هو فى احترام الديمقراطية وحرية الانتخابات التى كانت تأتى ـ رغم كل أنواع المحاربة والتزوير ـ بالحزب الذى يمثل الحركة الوطنية ويعبر عن المطالب الشعبية تعبيرا صادقا . وغنى عن البيان أن هذا كله مرتبط بجهد الحزب نفسه وجديته فى وضع المبادىء الديمقراطية موضع التنفيذ واحترام جماهير الحزب للسياسة التى يضعها واقتناعهم بها . إن ما حققته مصر فى هذا المجال يعد انجازا عبقريا رائدا بكل المقاييس الدستورية والحضارية قديما وحديثا . لم تعد كلمة الأقلية ذات مدلول دينى ـ بل صار مضمونها

سياسيا . ولعل ما حدث أثناء الخلاف بين سعد زغلول وعدلى يكن يكشف عن مدلول كلمة « الأقلية » فى المفهوم السياسى المصرى . فلقد حدث أن اقترعت أغلبية أعضاء الوفد (ستة) ضد سعد زغلول لعزله . ولم يقف بجواره ـ كما يقول محمود سليمان غنام ، إلا مجموعة الأقباط (ثلاثة) ومصطفى النحاس . ولكن الأغلبية الساحقة من شعب مصر وقفت مع سعد . أى أن « الأقلية الدينية » كانت فى حقيقة الأمر هى « أغلبية » أعضاء الوفد الذين وقفوا مع سعد . وكانت هى المعبرة عن « الأغلبية السياسية » لجماهير الشعب المصرى .[٢١]

١٩ ـ عرضنا فيما سبق نظرة شعب مصر الى أرضه والى مكونات جماعته وكيف أن أساس هذه النظرة هو الدين . ثم تابعنا كيف عبر الشعب من خلال نضاله عن هذه النظرة فى الوثائق الدستورية والممارسة السياسية . يبقى التساؤل عن كيفية التعبير عن ذلك كله فى اطار الفكر الاسلامى .

لقد لاحظ المستشار طارق البشرى أنه فى مسألة واحدة هى القومية ، ومع الالتقاء فى النظر العام إليها بين الكاتب الباكستانى أبى الأعلى المودودى من ناحية والدكتور يوسف القرضاوى والشيخ محمد الغزالى من ناحية أخرى إلا أن « ثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحالى فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين » [٢٢] ويشرح الكاتب ذلك فيقول « كان تحقيق الانتماء الاسلامى السياسى لا يتم لديه (المودودى) الا بنفى الهندية كانتماء سياسى ... أما « الجانب المصرى » فقد صدر نقده للقومية عما عايش هو أيضا من تجارب تاريخية . وجاء اختلافه مع أبى الأعلى مثلا لاختلاف التطبيق ـ مع الالتقاء فى النظر ـ باختلاف الزمان والمكان »

الصواب إذن هو أن نعمل هذا النظر ونحن نحدد الخصوصية القومية المصرية بالنسبة للفكر القومى فى أوربا أو تركيا .

وهذا هو ما يتعين مراعاته إذ نجهد لفهم التدين المصرى تجاه المفاهيم العثمانية أو قبل ذلك . كما أيضا فى المجال المسيحى بين مفهوم القبط للمسيحية والمفاهيم البيزنطية أو الغربية . فى كل هذه المجالات يكون منهج التقريب بين الاشياء عن طريق تجاهل الخصائص الذاتية لكل منها بجامع الالتقاء فى المبدأ العام أو فى النصوص المحددة الثابتة ـ منهجا غير مأمون العواقب علميا . كما أن « جوهر عملية التفسير (لأى نص دينى أو قانونى) هى فى وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد ، هو صلة النص بالواقع ، أى هو حكم النص متحركا فى إطار الواقع المعيش . لذلك فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته ، لأنه ينطبق على واقع غير متناه . وفى نطاق النص الثابت .. فإن كل واقع جديد يستدعى تفسيرا جديدا » [٢٣]

ماذا عن المبادىء والنصوص الاسلامية السياسية وكيف تم ـ ويتم ـ وصلها بالواقع المصرى المعيش ، الذى يضم الأرض والجماعة التى تعيش عليها والعلاقات المتميزة الفريدة التى نشأت بين هذه الجماعة وأرضها أو فيما بين مكونات هذه الجماعة ذات المواقف الموحدة اجتماعيا ووطنيا ولغويا وإن اختلفت أديانها ـ على التفصيل السالف ذكره ؟

هنا حقيقة يتعين تسجيلها : إن حرمان المصريين من تطبيق الشريعة الاسلامية فى مجال الحكم والسياسة أدى ، ليس فقط إلى قفل باب الاجتهاد الاسلامى المصرى فى هذا المجال ، بل إن هذا الباب لم يفتح أصلا لانتفاء دواعيه ـ خاصة فى القرون الستة السابقة على العصر الحديث . وبالتالى امتنع على المصريين وصل النصوص السياسية الاسلامية بالواقع المصرى وفهم هذه النصوص ـ وتفسيراتها لا تتناهى ـ متحركة فى إطار الواقع المصرى المعيش . إن النص الثابت الذى حركه الاجتهاد فى إطار الدولة الأموية أو العباسية بواسطة فقهاء هذه البلاد ـ هذا النص لم يجد الفقهاء المصريين الذين يفسرونه فى إطار الواقع المصرى لأن حكام مصر كانوا يحرمون المصريين علماء وغيرهم من الدخول فى مجال السياسة أو الحكم . ولهذا امتنع على مدى أحقاب طويلة تحريك النصوص لتتفق مع الظروف العملية والعلاقات الاجتماعية ذات الطبيعة الخاصة فى مصر بالذات ـ سواء بالنسبة لها كأرض ووطن أو بالنسبة لمكوناتها الاجتماعية ذات العلاقات المتميزة . مع أن الحال كان غير ذلك تماما فى أعقاب الفتح الاسلامى .

تسجل المراجع أن الخليفة عمر بن الخطاب اشترط على المسيحيين « ألا يحدثوا كنيسه » [٢٤] أى ألا يبنوا كنيسة جديدة بعد الفتح .

ولكن عبد الرحمن بن عبد الحكم يسجل أن « أول كنيسة بنيت بفسطاط مصر كما حدثنا عبد الملك بن مسلمة عن ابن لهيعة عن بعض شيوخ مصر ـ (هى) الكنيسة التى خلف القنطرة ، أيام مسلمة بن

مخلد » ويثبت المؤرخ ما حدث من خلاف فى هذا الشأن « فأنكر ذلك الجند على مسلمة وقالوا له أتقرلهم أن يبنوا الكنائس ؟ حتى كاد أن يقع بينهم وبينه شر . فاحتج عليهم مسلمة يومئذ فقال : إنها ليست فى قيروانكم وانما هى خارجة فى أرضهم . فسكتوا عن ذلك » . [٢٥]

وفى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ثارت الاضطرابات وهدمت الكنائس المحدثة . ولما أراد القبط إعادة بنائها رفض سليمان بن على امير مصر . فلما ولى بعده موسى بن عيسى أذن فى بنائها . ويقول المقريزى إنها « بنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة قاضى مصر . واحتجابأن بناءها من عمارة البلاد ، وبأن الكنائس التى بمصر لم تبن إلا فى الاسلام فى زمن الصحابة والتابعين » [٢٦]

هنا تفسير للنص وتحريك له ليتفق مع الواقع المعاش ، والاجتهاد استند إلى أن الكنيسة وسط مساكن القبط ، وأن بناء الكنائس من عمارة الأرض . هنا ولا شك نظرة حضارية إنسانية رائعة . وأن السوابق ايام الصحابة والتابعين تثبت حدوث الكنائس بعد الفتح . إلى هذه الأسباب استند الوالى مسلمة بن مخلد والقاضيان الليث وابن لهيعة فى وصل النص بالواقع المعيش الذى فى إطاره - على الخصوص - كان الفريقان - المسلمون والقبط - يمارسون حياتهم فى تواصل وتعاون على النحو الذى بدأ أيام عمرو وبنيامين ؛ فلم يكن ثمة مبرر مقنع لحرمان مثل هؤلاء القوم من ممارسة شعائر دينهم . بل إن الشروط كانت تفصل بين المسلمين والمسيحيين سواء فى اماكن السكنى أو فى الملابس أو فى كنى الأسماء أو فى نقش خواتيمهم « عربيا » . ولكن الحياة الشعبية فى مصر صنعت « اجتهادها » المعبر عن الواقع المعاش . ولقد رأينا كيف سمح عمرو بن العاص باختلاط الجند الوافدين مع أهل الريف المصريين اثناء الارتباع . كما أشرنا فيما سبق الى تعريب أهل مصر فصارت لهم لغة واحدة . وتكشف اسماء أعلام القبط تشابها فى اسمائهم وكناهم مع إخوتهم المسلمين . ويستخلص الدارسون من تكرار إصدار الأحكام الخاصة باختلاف الملابس أن ذاك كان يعني إهمالها وعدم الالتفات إليها مما كان يستدعى اعادة اصدارها إلى أن سقطت نهائيا بعدم التطبيق [٢٧]

٢٠ - هكذا كان باب الاجتهاد مفتوحا فى هذه المسائل وفى كتب التاريخ المصرى الاسلامية أمثلة كثيرة مشابهة

فماذا عن نظام الحكم - وبالذات بالنسبة للواقع الجديد الذى نشأمع زحف المحكومين مسلمين وقبطا إلى مراكز السلطة ومؤسسات الحكم

حقيقة الأمر أنه يبدو أن ماحدث فى مصر منذ بداية القرن التاسع عشر أمر لم تظهر أهميته أمام الفقهاء المسلمين . فهؤلاء كانوا ينطلقون فى اجتهادهم بشأن نظام الحكم والعلاقة مع غير المسلمين من منطلق الفتح وما ترتب عليه من انتصار للمسلمين الفاتحين وانفرادهم بسلطات الحكم والدفاع عن الأرض المكتسبة من غير المسلمين . وهكذا كان النظام يختلف بين الفتح صلحا أو عنوة .

ولكن ما حدث فى مصر ابتداء من عهد محمد على شىء مختلف ، فمع الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين ، وحين تهيأت الظروف - بدأ ما أطلقنا عليه « زحف المحكومين » ، وئيدا ، وتدريجيا للاستيلاء على الحكم حتى استخلصوه لأنفسهم من الداخل - وتم هذا بجهد اشتركت فيه كل مكونات الجماعة مسلمين وقبطا . ولقد أوضحنا فيما سبق كيف يمتنع القول هنا أن بعضا من الشعب انتصر على الاخر كما هو الحال فى الفتح - بل كان العدو للجميع واحدا - الا ستبداد والاستعمار ، ووقف الجميع فى مواجهته صفا واحدا . وهذا هو اساس الديمقراطية المصرية .

الحاصل إذن أنه يمكن القول بأن التراث الاسلامى فى فهم الجماعة الاسلامية السياسية وفى تنظيمها - نقطة البدء فى هذا التراث هى أن الفقهاء كانوا يجتهدون - على الخصوص فى مسألة العلاقة بغير المسلمين - من منطلق الفتح .

ويبدو أن فرض وصول المستضعفين - مسلمين وغير مسلمين - الى سلطة الحكم بجهد موحد ، ليبداوا معا حياة جديدة مشتركة يدبرون فيها معاشئون بلادهم - لم تكن موضوع اجتهاد ، ولم يحدث بشأنها تفسير للنصوص وتحريك لها لتتصل بهذا الواقع الجديد . لقد اجتهدت الجماهير وقادتهم من السياسيين وفقهاء الدستور والقانون فى هذا المجال على النحو الذى حدث فى أعقاب الفتح الاسلامى بشأن الملابس واللغة والكنائس والحياة المشتركة فى ريف مصر وما أعقب ذلك سريعا من اندماج وتعاون

ويبدو للدارس أن الأجتهاد المناسب فى هذا المجال يبدأ - من الدستور الأول للدولة العربية الاسلامية التى أقامها الرسول والمهاجرون والأنصار بالمدينة قبل عصر الفتوح . كانت قبائل المدينة تتكون من اليهود

وهم الأكثرية ومن دخل من هذه القبائل إلى الاسلام.فلما تحدث الدستور ـ وقد عرف بالصحيفة أو الكتاب ـ عن الرعية ذكر المكونات اليهودية والاسلامية ، وقرر أن الجميع رغم اختلاف الشريعة هم رعية الدولة الجديدة الواحدة وأنهم متساوون فى حقوق المواطنة بل ويكونون جميعا « أمة واحدة » ... وميز بين رابطة الدين ورابطة الدولة » ويورد الدكتور محمد عمارة من نص الصحيفة « المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس ، وان اليهود أمة مع المؤمنين ـ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة »[٢٨]

فهنا عدو مشترك يقف« أهل الصحيفة » فى مواجهته . وقد أقامت الصحيفة وحدة بين أهل يثرب فى « أمة واحدة من دون الناس » . على الرغم من اختلاف الدين فيما بين مكونات هذه الأمة . واذا كان اليهود لم يخلصوا لهذه الأمة الوليدة[٢٩] فليس معنى هذا امتناع الاجتهاد على أساس الصحيفة حين تتوافر شروطها ويصبح من الممكن تطبيق أحكامها فى أمانة وبراهة . وفى حقيقة الأمر فان « الصحيفة » جديرة بدراسة عميقة .

وفى نظره شاملة تضم أحقاب التاريخ (ماكرو سكوبية) نستطيع أن نستخلص أنه لو ان منهج عمرو فى حكم مصر الذى حاول ابن طولون ـ على نحو ما وحسب الامكانيات المادية والمعنوية التى أتيحت له ـ أن يطبقه ، وعبر عن ذلك كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم ، لو ان هذا المنهج الذى تابعه بعد ذلك الا الاخشيديون،الذين كتب ابن الكندى كتابه فى عهدهم ـ تواصل ، لأفرز نظاما وفكرا سياسيا اسلاميين عمليين سيهما الخصوصية المصرية . ففى وقت واحد تحيا مصر حياتها الخاصة الفريدة مع ارتباط وثيق وانتماء حضارى وثقافى بجماعة أكبر . بل لعله من الممكن القول بأنه حتى مع وجود الفاطميين فى مصر كان من الممكن أن يتغير مسار العلاقات بين السنة والشيعة فى العالم الاسلامى كله إن لم يكن فى فكر الشيعة نفسه ـ وذلك تحت تأثير الاعتدال المصرى والقدرة على ازالة المتناقضات والتوفيق بينها والاستيعاب والتوحيد العبقرى .

ولكن الهجمة الصليبية الشرسة بما ترتب عليها من إقحام للتوتر بين المسلمين والمسيحيين فى المنطقة ، ومن ضرورة عسكرة الحياة والحكم لمواجهة الجيوش الآتية من الغرب للتسلط على هذه الديار ـ هذه الهجمة أدت إلى انحسار الطابع المدنى الذى تزدهر فيه الحضارة والفكر والفن وينشط الاجتهاد وتتأصل الحياة المشتركة بجميع مظاهرها . واحتاج صد الهجمة الى استيراد المماليك فى موجات متتابعة ، الذين استمروا يمارسون سلطان الحكم واقعيا ايام العثمانيين . فاثقل شعب مصر كلكلان ـ بكل ما ترتب على ذلك ولمدى قرون طويلة من قطع الطريق على ظهور صيغة اسلامية للحكم تعبر عن الواقع المصرى كما يصفه المؤرخون المصريون ابتداء من عبد الرحمن بن عبد الحكم ـ مع الارتباط المصرى الوثيق بالجماعة الأكبر استجابة لدواعى الأمن والجغرافيا السياسية والانتماء الحضارى .

ومن المسلم به أن « الزمان » عنصر لازم لنضج التجربة ، فعن طريق المحاولة ثم التأمل فى نتيجتها وادخال التعديلات عليها ومواصلة التجريب مع النظر الى المستقبل يصل المجتمع الى الصيغة النظرية والعملية التى تتناسب مع طبيعته وتتيح له مواصلة الحياة والتقدم . ولكن التاريخ المصرى يفصح عن أن نظاما فيها لم يمنح هذا العنصر الاساسى للنمو والنضوج ـ سواء على الصعيد الاقليمى أو على الصعيد القومى أو الدينى فى الجماعة الاسلامية . فى كل هذه المجالات كانت قوى الاستبداد الداخلى والعدوان الاستعمارى الخارجى تجهض ـ فى ضربات دورية ـ جهود الشعوب لصنع الحياة الكريمة على أرضها وتحقيق التقدم .

ويقدم التاريخ الحديث لمصر نموذجا بالغ الوضوح والدقة لهذا الاجهاض الدورى : بدأت تجربة محمد على عام ١٨٠٥ وضربت عام ١٨٤٠ . ولكن حيوية مصر لم تمت فنهضت ايام سعيد واسماعيل لتضرب مرة أخرى بعد مدة مساوية عام ١٨٨٢ . ثم جثم الاحتلال على مصر وبدأ الكفاح الوطنى الذى بلغ ذروته عام ١٩١٩ لتبدأ مصر مرحلة جديدة من محاولاتها للوصول الى الصيغة المناسبة للحكم فى إطار الاستقلال . وهنا تعاون الاحتلال والقصر لاجهاض التجربة الليبرالية فى ضربات متوالية . فلما انتهت الحرب العالمية الثانية وبدأت شعوب العالم مرحلة جديدة من الكفاح ومن بينها شعب مصر ، ونظرا لأن إمكانات تجاوز التخلف أصبحت تتيح ذلك فى زمن أقل ـ كانت ضربات الاجهاض تتوالى خلال فترات أقصر مدى مما كان يحدث فى القرن التاسع عشر : قامت اسرائيل عام ١٩٤٨ . وحدث العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، ثم حرب

١٩٦٧ . كل عشر سنوات فى المتوسط لتستهلك أولا بأول كل ما يتراكم من جهد الشعب لتحقيق التنمية فى مختلف مجالاتها مع مايصحب الضرورات الحربية . مرة أخرى من ضبط المجتمع كله بالأسلوب العسكرى

نقول إنه فى ظل هذه الظروف لم يمنح المفكرون سواء فى المجال الدينى أو الانسانى العام الهدوء اللازم . والزمان الكافى لاعمال النظر خاصة وأن أى تجربة لم تكن تستمر المدة الكافية لتفرز ثمارها الطبيعية فيمكن تقييمها والحكم عليها وتعديلها . كانت التغيرات فجائية تضع النظم لمواجهة مواقف أنية وبالتالى فى سرعة . وأدى ذلك كله الى اضطراب الفكر ورفض الواقع جملة وتفصيلا لأنه غير مقنع وغير قادر

ومن هذا المنطلق يكون التوجه الى الاسلام باعتباره يقدم نظاما يستند إلى أساس اكثر ثباتا يعصمه من هذا التغير الذى يبدد الاستقرار والسكينة لدى الانسان فردا وجماعة .

٢١ ـ والسؤال الان ـ هل فى هذا التوجه خطورة على الوحدة الوطنية فى مصر ؟

لقد تكفلت الصفحات السابقة بالاجابة

الاسلام لم يستبعد من المجتمع الذى يهيمن عليه تعدد الأديان فى مكونات الشعب .

هذا « التسامح » ليس خاتمة ولكن بداية ، أى فرصة ممنوحة لهذه المكونات كى تقدم إسهامها فى خدمة المجتمع . بعض المكونات اكتفت بذلك وعاشت على هامش الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية . ولكن البعض الاخر دخل من باب التسامح إلى مجال المشاركة الكاملة فى كل هذه المجالات لأسباب موضوعية تتعلق به وبصلته بالأرض وتاريخها واساليب انتاجها ، ولأن باقى المكونات ـ الفاتحين الذين صاروا فيما بعد جزءا رئيسيا من هذا الشعب ـ رحبت بهذه المشاركة . وفى مصر بدأ هذا كله منذ لقاء عمرو وبنيامين . ثم وجد المسلمون المصريون فى مصر أرضا وشعبا قيمة دينية اسبغوا عليها بردة الاسلام . وأصبح المؤمنون جميعا مسلمون ومسيحيون يحيطون هذه الأرض ـ التى يعيشون عليها بظللهم فيها مبدأ المساواة ـ ببركة الاله الواحد ورعايته . ثم توالت مراحل ذلك التطور الذى حاولنا أن نلقى عليه فى الصفحات السابقة نظرة شاملة تحيط بمساره

التوجه الى الاسلام الان لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره ولكن باعتباره واقعا حيا ومستقبليا . فنقطة الانطلاق فيه دائما معاصره ـ بمعنى أن منهج « التسامح » الذى بدأه فأثمر هذه الثمرة الطيبة ، مازال يفرض نفسه ، فتكون النتيجة التى أدت إليها البداية ، هى نقطة انطلاق جديدة إلى آفاق إنسانية ووطنية وعربية واسلامية أرحب . فالاسلام لا ينفى إنجازا تم فى ظله وإلا كان ينفى نفسه ، بل إنه ليعتز بهذه النتيجة لتكون هى البداءة فى مسار جديد ، وبمنهجه الثابت يعطى لهذه النتيجة الفرصة المتجددة كى تزدهر بالأكثر وتعطى ثمرا جديدا « ثلاثين وستين ومائة » [٣٠] لمزيد من الوحدة والتعاون والتقدم والازدهار .

وإن كاتب هذه السطور ليشارك الاعتراف بأن هناك فكرا موروثا عشناه وعشنا به أجيالا عديدة ، وضم برحابته تاريخا طويلا عريضا ، بحضارته ونهضته وحيويته حينا ، وبانحداره وجموده حينا ، وبصراعاته السياسية والاجتماعية وبنزعات الاستبداد والمحافظة ونزعات التمرد والثورة[٣١]

وإذا كان هذا الفكر الموروث قد ضم ـ ضمن كنوزه الثمينة ـ حب مصر والاعتزاز بشعبها واسبغ عليهما الرعاية ومنحهما الفرصة للبقاء والنمو والازدهار والعطاء الاسلامى والمسيحى والانسانى ورعا كل حركات التحرر التى كانت تريد أن تضع القيم السامية فى هذا الفكر الموروث موضع التنفيذ فتتحول من مشاعر وتدين إلى واقع موضوعى اجتماعى واقتصادى وسياسى ـ اذا كان هذا الفكر الموروث قد أنجز هذا كله فى الماضى ، وما تضمنته الصفحات السابقة مجرد مثل لذلك ، فإن هذه الطاقة الانسانية القوية قادرة على مواصلة المسيرة انطلاقا من النتيجة التى وصلت إليها .

وغنى عن البيان أن مرحلة الاجتهاد الاسلامى الجديدة لا تعنى الاستغراق « فى الجانب الفقهى ... على حساب الجانب التاريخى » فتتحول بذلك « الأحداث التاريخية من مادة تاريخية الى مادة فقهية مجردة من ملابسات الواقع وترابط سياقه » ، كما لا يعنى الاجتهاد الدعوة إلى « الحكم الفردى الذى يتقيد بأحكام الشريعة ولكنه طليق من قيد مشاركة المؤسسات ورقابتها » [٣٢] بحيث تهدر كل ضمانات الحكم النيابى فلا يتعدى الخيار المطروح إما الخضوع المطلق أو الثورة العارمة [٣٣] دون محاولة استيعاب الطريق الوسط الذى يتيح التغيير عن طريق المؤسسات النيابية . وايضا فإن الاجتهاد لا يعنى استجلاب مبادىء نشأت وطبقت فى بلاد ليس فيها ما ارتآه المسلمون الأوائل فى مصر وفى شعبها ولا تضم جماعتها مكونات متعددة من ناحية وموحدة من ناحية أخرى كما هو الشأن فى مصر . أو عن « طريق تبرير الواقع على علاته بغطاء

من مادة اسلامية » [٣٤] . إن الرسالة الملقاة على الاجتهاد الدينى فى المرحلة المقبلة هى فى اكتشاف جوانب النقص فى « الاجتهاد الشعبى » الذى تحقق فى المراحل السابقة من حركة التحرر الوطنى والدستورى والاجتماعى ـ والدين هو الكفيل بأن يكمل ما فى النظام الوضعى من نقص يهدد حقوق الانسان أو كرامته . فهو القادر على أن يبث فى هذا النظام القيم الانسانية والمبادىء الخلقية التى يقصر النظام الوضعى عن أن يستوعبها بسبب التصاقه المجرد بالعلاقات المادية أو تقيده بالصياغة القانونية المصمتة .

٢٢ ـ وفى حقيقة الأمر فإن التجربة المصرية تقدم انجازا إسلاميا يفخر به الاسلام ويقدمه للعالم مثلا فى الامكانيات التى يتيحها لمن يعيشون فى ظله ـ ليس فى ظل التسامح والأريحية ـ ولكن مع إطلاق طاقات التطور والمشاركة حتى الوحدة بين المواطنين . وهى تقدم انجازا مسيحيا نموذجيا لما يمكن أن يحققه فى أى بلد المواطن المسيحى المخلص فى خدمة بلاده والاخلاص لشعبها . مصر الاسلام والمسيحية تقدم هذا النموذج لكل بلد فى مثل ظروفها تحاول أن تكون جماعتها من خلال التحرر من السيطرة الداخلية أو الخارجية . إن الوصول الى صيغة اسلامية تعبر عن العلاقات بين المواطنين ذوى الاديان المختلفة وهم يزحفون لاسترداد بلادهم ـ وهو ما أطلقنا عليه زحف المحكومين والمستضعفين ـ أصبح ضرورة الان بالنسبة للبلاد التى تضم أقليات إسلامية . إن النموذج المصرى الذى أتاح للقبط فى ظل الاسلام أن ينهضوا بواجباتهم الوطنية هو الاجتهاد الاسلامى المناسب الذى يقدم للاقلية الاسلامية فى أى بلد ـ كى تنهض بأعبائها فتحقق الوحدة لشعبها وتحصل على حق المواطنة الكاملة وتعيش فى ظل مبدأ المساواة ـ فمصر تقدم هذا النموذج لتلك الاقليات باعتباره اجتهادا اسلاميا عليها أن تمارسه . أما الاقتصار على الاجتهاد التقليدى الذى تم فى إطار عصر الفتوح فلم يعد مناسبا مع عالمية الاسلام وانتشاره . هذا النموذج هو أيضا الاجتهاد المسيحى الذى يقدم للبلاد المذكورة حين تكون الأقلية فيها مسيحية .

إن المساس بالانجاز الاسلامى المسيحى الذى تم فى مصر ـ أقل مساس ـ هو خسارة للاسلام والمسيحية ومصر والانسان . لأن هذا المساس يعنى أن بعض المكونات الاجتماعية مهما بذلت من جهد أو إخلاص فلن يحفظ لها الجميل أو تنال التقدير والمساواة ـ وهذا ما اقتنصه أعداء مصر فى بعض مراحل تاريخها بعد الحروب الصليبية [٣٥] أو فى أعقاب الحركة الوطنية وأسماه الدكتور عبد العظيم رمضان : « الشماتة الاستعمارية » [٣٦]

هنا فى مصر يجمع المصريين حب مصر والبحث المشترك عن صالحها . ينتفى منهج الاستبعاد ويحل الحوار والتعاون محله . وهذا أساسه أولا الاحترام المتبادل ، فطالما أن الموقف العملى للواحد هو نفسه الموقف العملى للآخر وبافتراض أن دين كل منهما هو الذى دفع كلا منهما إلى هذا الموقف ، فلابد أن يكون لاحترام كل لدين الاخر سند موضوعى . والحوار والتعاون من أجل هدف مشترك يتطلبان أن يقدم كل طرف خير ماعنده ، وأن يرى لدى الاخر خير ما فيه . وأن يفكر دائما فى موقف الاخر إزاء ما يقول أو يفعل ـ خاصة إذا كان ذلك له صلة بالاخر . [٣٧]

إن كاتب هذه السطور ـ وهو قبطى ـ ليرفض ، وقد عاش التجربة المصرية ، ممارسة ودراسة ، ليرفض ـ من واقع خبرته العملية ، أن ينسب للاسلام أنه لا يضمن حقوقا للانسان كاملة إلا إذا كان الانسان مسلما ويعيش فى دولة إسلامية

وبعد ...

ففى نور تراثنا القديم ـ الذى آثرنا أن ننقل بعض نصوصه كما هى ـ أبصرنا أشياء جديدة معاصرة فى مصر وفى الاسلام وفى المسيحية وفى أنفسنا . اكتشفنا أن الدينين فى المفهوم والممارسة الشعبيين من العوامل الرئيسية لوحدة هذا الشعب . وأننا فى إسلامنا أو فى مسيحيتنا مصريون بأكثر مما يدعو اليه دعاة القومية المصرية . وهذا من عبقرية الدين الذى يحتضن الانسان وكل ما يتصل به ـ ويلهمه ويخرج منه أفضل ما فيه . ووجدنا أننا فى مصريتنا جزء من كيان عريق هو الحضارة العربية والاسلامية ـ عشنا فى ظلها بل تشاركنا جميعا فى صنعها .

إن التراث فى بساطته الأولى وصدقه العفوى يعطى الفرصة للقراءة المعاصرة . وحين نقرأ اليوم ابن عبد عبد الحكم واجتهاد الليث ومايراه ابن الكندى والمقريزى .. ومن قبلهم جميعا « الصحيفة » ... ثم ماكتبه ساويرس وابو المكارم وما تتضمنه الصلوات ... نحس أن نداء الوحدة الوطنية هو نفسه نداء الدين

لكم نحتاج أن نعود الى التقليد الذى أرساه مؤرخو مصر فى العصور الوسطى ـ أن نستفتح كل كتاب وكل عمل بذكر « فضائل مصر » لتكون هى هدفنا المشترك ، ومكافأتنا على الجهد ، ومثوانا الأخير .

المراجع

المقدمة

(١) جمال حمدان ، شخصية مصر ـ دراسة في عبقرية المكان ، طبعة ١٩٧٠ ص ١٦ والجزء الثاني من طبعة ١٩٨١ ص ١٤ .
(٢) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، ١٩٨٠ ، ص ٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩ .
(٥) عبدالمجيد عابدين ، لمحات من تاريخ الحياة الفكرية المصرية قبل الفتح العربي وبعده ، ١٩٦٤ ، ص ٧١ .

القسم الأول

(١) عبدالعزيز الشناوى ، الدولة العثمانية ـ دولة إسلامية مفترى عليها ، الجزء الاول ، ١٩٨٠ ، ص ١٠ و٣٣ و٣٩ .
(٢) Bernara Lewis, The emergence of modern Turkey, 2nd ed., 1968, P 18.
(٣) الشناوى ، المرجع السابق ، ص ١١ و١٢ .
(٤) كتاب فتوح مصر وأخبارها ، تاليف ابى القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم بن أعين القرشى المصرى رحمة الله عليه ، طبع في مدينة ليدن المحروسة بمطبعة بريل ، ١٩٢٠ . نشره Charles C. Torrey.
(٥) محمد عبدالله عنان ، مؤرخو مصر الاسلامية ومصادر التاريخ المصرى ، ١٩٦٩ ، ص ٩ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٧) محمد عبدالله عنان ، أسرة بنى عبدالحكم ومكانتهم العلمية ، في دراسات عن ابن عبد الحكم ، ١٩٧٥ ، ص ٤١ .
(٨) فتوح مصر ، ص ٤ .
(٩) فتوح مصر ص ١٨
(١٠) فتوح مصر ، ص ١٤٩ .
(١١) عنان ، مؤرخو مصر ، ص ١٧ .
(١٢) عنان ، اسرة بنى عبدالحكم ، ص ٣٩ .
(١٣) جمال حمدان ، الجزء الأول ، ١٩٨٠ ، ص ١٢ و١٩ .
(١٤) احمد عزت عبدالكريم ، عبدالرحمن بن عبدالحكم ، في ، دراسات عن ابن عبدالحكم ، ص ١٦ .
(١٥) سيدة اسماعيل كاشف ، المنهج التاريخى لابن عبدالحكم ، في ، دراسات ، ص ٣٢ ، ٣٣ .
(١٦) المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
(١٧) عنان ، مؤرخو مصر ، ص ١٩ و٢٠ .
(١٨) فضائل مصر ، لعمر بن محمد بن يوسف الكندى ، تحقيق ابراهيم احمد العدوى وعلى محمد عمر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ . وانظر عبدالحميد الكاتب ، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين ، كتاب اليوم ، ص ٧ . واحمد عبدالحميد يوسف ، مصر في القرآن والسنة ، سلسلة اقرأ دار المعارف رقم ٣٧٣ .
(١٩) المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٢٠) المرجع السابق ، ص ٥٧ و ٦٣ ـ ٦٥
(٢١) المرجع السابق ، ص ٦ وما بعدها .
(٢٢) المختار من بدائع الزهور في وقائع الدهور ، تاليف محمد بن احمد بن إياس الحنفى المصرى ، كتاب الشعب ، ١٩٦٠ ، ص ٦ .
(٢٣) كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك باخبار اقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وباقليمهما ، دار التحرير للطبع والنشر ، ص ٤٧ .
(٢٤) سفر التكوين ١٣ : ١٠ .
(٢٥) أعمال الرسل ٧ : ٢٢ .
(٢٦) اشعياء ١٩ : ٢٥ .

(٢٧) تكوين ٢ . ١٠ و١٣ .
(٢٨) كتاب الدر الثمين في شرح سفر التكوين ، منقول عن نسخة قديمة كتبت سنة ١٤٠٩ للشهداء ، ١٨٩٥ ، ص ٦٢ .
(٢٩) انجيل متى ٢ ١٣ - ١٥ .
(٣٠) الانبا غريفوريوس . الدير المحرق - تاريخه ووصفه وكل مشتملاته . د . ت . . ص ٤٢ و٤٣ .
(٣١) اشعياء ١٩ .
(٣٢) الدير المحرق . المرجع السابق . ص ٤١ .
(٣٣) كتاب الابصلمودية المقدسة السنوية . طبعة جمعية نهضة الكنائس . ١٩٤٩ ، ص ٥٦٧ .
(٣٤) الدير المحرق . المرجع السابق . ص ٤٧ وما بعدها .
(٣٥) انجيل متى ٢ : ١٩ - ٢٣ .
(٣٦) انظر على سبيل المثال : القمص عبدالمسيح سليمان ، ميامر وعجائب السيدة العذراء والدة الاله الكلمة على حسب ما وضعه أباء الكنيسة الارثوذكسية . ١٩٢١ - القس داود عزيز . مبارك شعبي مصر - عن زيارة السيد المسيح للديار المصرية - مليكة حبيب يوسف ويوسف حبيب . العائلة المقدسة بمصر مترجم عن
R.P.M. Julien, l'Egypte Souvenirs bibliques, 1889.
القس كيرلس ابرهيم سعد . لمسة حنان على ارض مصر - جريدة وطني ١ يونيه ١٩٨٠ -
(٣٧) فضائل مصر . المرجع السابق . ص ٦٤
(٣٨) القمص بفنوتيوس السرياني ، من اقوال الشيخ الروحاني ، ١٩٧٧ ، ص ١٨
(٣٩) كتاب اللقان والسجدة ، طبعة ١٩٢١
(٤٠)تكوين ٢ : ١٥
(٤١) الخولاجي المقدس ،صلاة المياه والزروع والثمار
(٤٢) نبيل سليم وجرجس المنياوي ، الشهيدان ابابجول الجندي وابابجول القس ، ١٩٦٦ ، ص ٢٣ و ٣٥
(٤٣) A.F. Shore, Christian and Coptic Egypt, dans the legacy of Egypt, 2 ed, by J. R. Harris, Oxford, 1971, p402
وكان الاعتقاد الشعبي ان هؤلاء المجاهدين ينطلقون إلى الصحراء مهبط الأرواح الشريرة المعادية فيصارعونها بعيدا عن الارض المأهولة بالسكان في وادى النيل وهكذا يمنعون اذى هذه الأرواح من ان يجتاح الارض وسكانها . المرجع السابق ص ٤٠٣ .
(٤٤) رسالة بلوتارخوس عن ايزيس واوزيريس ترجمها عن اليونانية الدكتور حسن صبحي بكرى راجعها الدكتور محمد صقر خفاجة . الألف كتاب ، ٢٣٥ ، ص ٥٦ .
(٤٥) محمد عبدالله عنان ، مصر الاسلامية وتاريخ الخطط المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ ص ٣ - ٥ .
(٤٦) المقريزى ، المرجع السابق ، ص ٣ .
(٤٧) ابو المكارم سعدالله بن جرجس بن مسعود ، كتاب كنائس مصر واديرتها ، مع ترجمة إلى الانجليزية B.T.A. Evetts وتعليق A.J.Butler اكسفورد ١٨٩٥ .
(٤٨) تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين تاليف الامام الشيخ عبدالله الشرقاوى رحمه الله تعالى ، بهامش تاريخ الاسحاقي ، (انظر الهامش التالى) ، ص ١٥ .
(٤٩) كتاب لطائف اخبار الأول فيمن تصرف في مصر من ارباب الدول تاليف العبد الفقير إلى عفو ربه الكريم الباقي محمد عبدالمعطى بن ابي الفتح بن احمد بن عبدالمعني بن على الاسحاقي المنوفي (وبهامشه تحفة الناظرين . المرجع السابق) .
وانظر محمد انيس ، مدرسة التاريخ المصرى في العصر العثماني ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٦٢ ، ومقاله : مؤرخ مجهول سبق الجبرتي ، مجلة الهلال ، اول يوليو ١٩٦٤ ، ص ٢٤ وما بعدها .
(٥٠) محمد عمارة ، الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى ، الجزء الثالث .

القسم الثاني

(١) الشناوى ، المرجع السابق ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ .
(٢) المرجع السابق ص ١١٩ و١٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ١٢٣ .
(٤) على ابراهيم حسن ، دراسات في تاريخ المماليك البحرية وفي عصر الناصر محمد بوجه خاص ، ص ٣١ .
(٥) المرجع السابق ص ٣٤ .
وانظر ايضا على ابراهيم حسن ، مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني ، الطبعة الخامسة ، ١٩٦٤ ، ص ٥٣٧ .
(٦) صبحى وحيدة ، في أصول المسالة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ٦٥ .
(٧) ابراهيم طرخان ، مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ، ص ٢١٧

(٨) Poliak, Le caractère colonial de L'Etal, mameiouk dans ses rapports avec I.Horded'or . Revue des Etudes Islamiques, 1935, P 241.

(٩) برنارد لويس ، المرجع السابق ص ١٤ و ١٥ و٤٠ .
(١٠) وليم سليمان ، الحوار بين الأديان ، ١٩٧٦ ، ص ١٠٩ .
(١١) فتوح مصر ، ص ٥٨ و ٧٣ و٧٤ .
(١٢) فتوح مصر ، ص .
(١٣) ساويرس ابن المقفع ، تاريخ بطاركة الاسكندرية ، طبعة افتس ، ص ٢٣١ و٢٣٢و ٢٣٣ .
(١٤) ابراهيم احمد العدوى ، وصف ابن عبدالحكم للتنظيم الادارى والمالى في مصر ، في ، دراسات عن ابن عبد الحكم ، ص ١٣١ .
(١٥) فتوح مصر ، ص ٤ و٥ . ويوردها المقريزى ، المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(١٦) سيدة اسماعيل كاشف ، مصر في فجر الاسلام من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية ، ١٩٧٠ ، ص ١٦٦ .
(١٧) الشرقاوى . المرجع السابق ، ص ٦ .
(١٨) فضائل مصر ، ص ٢٧ .
(١٩) المرجع السابق ٣١ .
(٢٠) الكواكب السائرة في اخبار مصر والقاهرة ، ص ١٦٩ محمد انيس ، مقال ، الهلال ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢١) رفاعة الطهطاوى ، كتاب مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية ، الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى دراسة وتحقيق محمد عمارة ، الجزء الأول ١٩٧٣ ص٣٨٣ و٢٤٩ و٢٥١ ـ ٢٥٦ و٣١٩ وانظر في هذا كله Anouar Abdel Malek, Idéologie et. Renaisoance Nationale, L'Egypte Moderne, Paris, 1969.

(٢٢) طارق البشرى ، الاطار التاريخى الحديث لموضوع الاقباط والوحدة العربية ، المستقبل العربى ، ٣٠ اغسطس ١٩٨١ ، ص ٨٣ .
(٢٣) سيدة كاشف ، منهج ابن عبدالحكم ، المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٢٤) سيدة اسماعيل كاشف ، ابو المحاسن واول دولة عربية مصرية في النجوم الزاهرة ، في ، المؤرخ ابن تغرى بردى جمال الدين ابو المحاسن يوسف ، ١٩٧٤ ، ص ٣٣ وما بعدها .
(٢٥) المرجع السابق .
(٢٦) سيدة اسماعيل كاشف ، احمد بن طولون ، اعلام العرب ، ١٩٦٥ ، ص ١٢٦ و١٢٧ .
(٢٧) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .
(٢٨) فتوح مصر ، ١٥٨ ـ ١٦١
(٢٩) العدوى ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .
(٣٠) فتوح مصر ، ص ١٤٤
(٣١) فتوح مصر ، ص ١٠٢ والعدوى ، المرجع السابق ، ص ١٤٥
(٣٢) العدوى ، المرجع السابق ، ص ١٣٤ و١٢٧و ١٣٧
(٣٣) جمال حمدان ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٧٠ ، ص ٧ .
(٣٤) المرجع السابق ، الجزء الثانى ، طبعة ١٩٨١ ، ص ٦٩٠ و٦٩١ .
(٣٥) سيدة كاشف ، ابن طولون ، المرجع السابق ، ص ٣٦ و٣٧ .
(٣٦) فتوح مصر ، ص ١٣٩ .
(٣٧) اوردها محمد العزب موسى ، وحدة تاريخ مصر ، ١٩٧٢ ، ص ١٨٨ وانظر جمال حمدان ، الجزء الثانى ، ١٩٨١ ، ص ٣٠٦ .
(٣٨) العزب موسى ، المرجع السابق وانظر فتوح مصر ١٦٢ و١٨٧و ١٨٨ . والعدوى ، المرجع السابق ص ١٣٥
(٣٩) وليم سليمان ، الحوار ، ص ٨٧ .
(٤٠) كامل صالح نخله كتاب تاريخ وجداول بطاركة الاسكندرية ، ١٩٤٣ ، ص ٢١ .
(٤١) جمال حمدان ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٧٠ ، ص ٥٣ ، طبعة ١٩٨١ الجزء الثانى ص ٣٠٦ و٣٠٧ .
(٤٢) حسين مؤنس ، الشرق الاسلامى في العصر الحديث ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ ، ص ٧ ، وجمال حمدان ، الجزء الثانى ، ص ٤٣٩ .
(٤٣) الدسقولية ـ تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم وليم سليمان ، ١٩٧٩
(٤٤) اوردها محمد العزب موسى ، المرجع السابق ، ص ١٠٠ و١٠١
(٤٥) المرجع السابق ، ص ٩٠ وما بعدها
(٤٦) برنارد لويس ، المرجع السابق ، ص ١٤ و٤٠ .
(٤٧) برنارد لويس ، ص ٦ و٢٦ و٣٤ و٤٤ و٥٦ و٦٠ و٦١ و٨٣ و٨٦ و٨٨ و١٣٦
(٤٨) المقريزى ، الخطط منشورات دار العرفان ، لبنان ، ٣ ص ٤٠٤
(٤٩) المرجع السابق .

(٥٠) سعيد عبدالفتاح عاشور ، مصر في عصر دولة المماليك البحرية ، ص ٣٦ و٥٩ و١٨٥ ـ علي ابراهيم حسن ، دراسات ، المرجع السابق ص ٣٢ .
(٥١) علي ابراهيم حسن ، دراسات ، ص ٢٢ ـ مصر في العصور الوسطى ص ٣٨٣ سعيد عبدالفتاح عاشور ، الظاهر بيبرس ، ص ١٣
ـ طرخان ، المرجع السابق ، ص ٥٢ .
محمد مصطفى زيادة ، بعض ملاحظات جديدة في تاريخ دولة المماليك ، مجلة كلية الآداب ، مايو ١٩٣٦ ، ص ٧٩ .
(٥٢) عجائب الآثار ، الجزء الاول ، ٨ و٩
(٥٣) طارق البشرى ، المسلمون والاقباط ، ص ٢٢ .
(٥٤) المرجع السابق ، ص ٣٨ .
(٥٥) وليم سليمان ، الكنيسة القبطية تواجه الاستعمار والصهيونية ، ص ٢٤ .
(٥٦) نبيه كامل داود ، صفحات مجهولة من تاريخ الاكليريكية في القرن التاسع عشر ، مجلة مدارس الاحد السنة ٢٨ ، الأعداد ١ و٢ و٣ ، يناير وفبراير ومارس ١٩٧٤ ، ص ٧٨ و٧٩ ـ لبيب قوسة ، مجلة صهيون السنة ٥٢ عدد ١٠ ، اكتوبر ١٩٤٦ ص ٣١٢ ـ ٣١٤ .
(٥٧) طارق البشري ، المسلمون والاقباط ، ص ٣٥ و٣٧ .
(٥٨) المرجع السابق ، ص ٧٢٥ وما بعدها .
(٥٩) ولهذا كله فان القول بان هناك فريقا بين الاقباط تشده فكرة الارتباط مع الغرب باعتبار ان دول أوربا الغربية وأمريكا تدافع عما أسماه تشرشل « حضارتنا المسيحية » (ميلاد حنا ، موقع اقباط مصر على الساحة السياسية ، نظرة تاريخية مستقبلية ، دراسات عربية ، السنة ١٦ ، العدد ١ ، نوفمبر ١٩٧٩ ص ٢٠) هذا القول يبدو شاذا ولا يكاد التامل الدقيق في التاريخ والواقع المصريين يلحظه . كما ان القارىء لما كتبه أصحاب هذه « الحضارة المسيحية » انفسهم يلحظ تحاملا شديدا على القبط لانهم لايسايرون خطهم « الحضاري المسيحي » . وعلى العكس من ذلك فان شعور القبط هو ان مسيحيتهم تختلف عن مسيحية العرب وان لديهم وحدهم الايمان المستقيم .
(٦٠) وليم سليمان ، الكنيسة ، المرجع السابق ، ص ٣٢ .
وليم سليمان ، التراث الكنسي القبطي في اختيار الجالس على كرسي القديس مرقس الرسول .
(٦١) شفيق غربال ، تكوين مصر ، ١٩٥٧ ص ٧٤ .
Tawney, Religion and the rise of Capitalism, Pelican Books, 1948, p 31.
(٦٢) حسين نصار ، الثورات الشعبية في مصر الاسلامية ، الطبعة الاولى ، المكتبة الثقافية رقم ٢١٥ ، ص ٥٧ و٧١ . الطبعة الثانية ، منشورات اقرأ ، بيروت ، ص ٥٩ و٦٠ و٧٣ .
(٦٣) محمد فؤاد شكرى وعبدالمقصود عناني وسيد محمد خليل ، بناء دولة ـ مصر محمد علي ، ١٩٤٨ ـ من تقرير جون بوزنج ، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٩ .
ويقول كلوت بك إن العرب الصميميين اكثر تسامحا نحو الذميين من الشعوب الإسلامية الأخرى ، وان المصريين يفوقونهم في التسامح ـ لمحة عامة إلى تاريخ مصر ، ترجمة محمد مسعود ، الجزء الأول ص ٤٨٧ ـ ٤٨٩
طارق البشرى ، المسلمون والاقباط ، ص ٢٠ و٢٨ .

القسم الثالث :

(١) عبداللطيف حمزة ، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الايوبي والمملوكي الاول ، ١٩٦٨ ، ص١٢٢
(٢) سعيد عبدالفتاح عاشور ، السيد احمد البدوى ، ص ٣٤ و٣٦ .
(٣) عجائب الآثار ، الجزء الاول ، المقدمة ، تاريخ الاسحاقي ، المرجع السابق ص ٢٥٤ .
(٤) اندريه ريمون ، أحياء القاهرة الشعبية في القرن الثامن عشر والحركات الجماهيرية التي قامت فيها ، الطليعة ، مايو ١٩٦٨ ، ص ٤٨
(٥) عبدالحميد يونس ، الظاهر بيبرس في القصص الشعبي ، ص ١٩ و١١٦ .
(٦) صبحي وحيدة ، المرجع السابق ، ص ١١٤ ، هامش ١ .
(٧) الجبرتي ، عجائبالآثار ، الجزء الثالث ، ص ٧٢ .
(٨) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ، الجزء الثالث ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٩ .
(٩) عباس محمود العقاد ، سعد زغلول ، سيرة وتحية ، ١٩٣٦ ، ص ١٩ .
(١٠) علي الحديدي ، عبدالله النديم ، خطيب الوطنية ، اعلام العرب ، ص ٢١٤ .
(١١) طارق البشرى ، المسلمون والاقباط ، القرن التاسع عشر ، ص ٩ وما بعدها .
(١٢) ذكرى البطل الفاتح ابراهيم باشا ١٨٤٨ ـ ١٩٤٨ ، مجموعة أبحاث ودراسات ١٩٤٨ ، ص ف . اوردها طارق البشرى ، ص ١٤ .
(١٣) سيدة كاشف ، ابن طولون ، ص ١٢٥ .
(١٤) طارق البشرى ، ص ١٤

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٨ .
(١٦) المرجع السابق ، ص ٥ ـ الاطار ، ص ٨٣ وما بعدها .
(١٧) محمد خليل صبحي ، تاريخ الحياة النيابية فى مصر فى عهد ساكن الجنان محمد على باشا الجزء الخامس ، ص ٣ وما بعدها .
(١٨) طارق البشرى ، ص ١٩١ .
(١٩) نشرت وقائع هذا الاجتماع فى كتيب بعنوان : براءة الاقباط من طلب تمثيل الاقليات .
(٢٠) طارق البشرى ، المسلمون والاقباط ، ص ١٩٧ وما بعدها .
(٢١) انظر فى تفصيل ذلك ، وليم سليمان ، الحوار ، ص ١٣٤ ، والمراجع .
(٢٢) طارق البشرى ، المرجع السابق ، ص ٦٨٨ .
(٢٣) المرجع السابق ٥٠٧ .
(٢٤) على حسنى الخربوطلى ، الاسلام واهل الذمة ، ١٩٦٩ ، ص ٧٩ .
(٢٥) فتوح مصر ، ص ١٣٢ .
(٢٦) المقريزى ، ٣ ، ص ٣٩٧
(٢٧) **Wiet , Kibt, The Ency .of Islam, 1 st ed, p 997**
وليم سليمان ، الحوار ، ص ١٢٠ و١٢١ .
(٢٨) محمد عمارة ، الاسلام والوحدة الوطنيه ، ١٩٧٩ ، ص ١٦٤ .
(٢٩) الخربوطلى ، المرجع السابق ، ص ٥١ و٥٢ .
(٣٠) من اقوال السيد المسيح عن الثمار المتنوعة للزرع ـ متى ١٣ : ٨ و٢٣ ، مرقس ٤ : ٨ و٢٠ .
(٣١) طارق البشرى ، المسلمون والاقباط ، ص ٦٨٢ .
(٣٢) المرجع السابق ، ٣٠٨ و٣٠٩ .
(٣٣) محمد عمارة ، الاسلام والثورة ، ١٩٧٩ .
(٣٤) طارق البشرى ، ٥٠٦ و٥٠٧ .
(٣٥) انظر على سبيل المثال **Coptic Church, dans, A Dictionary of Christian Biography... Murray, voli, 1877, p 74.**
(٣٦) الأهرام ٤ ديسمبر ١٩٧٢
(٣٧) وليم سليمان ، الحوار ، الفصل الرابع قواعد الحوار ، ص ١٦٣ وما بعدها

الفصل الثانى

بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية فى الفكر السياسى

طارق البشرى

يهدف هذا البحث الى بيان الملامح العامة لموقف كل من الحركتين السياسية والقومية من الاخرى سواء من ناحية القصور العام للجامعة السياسية ، او ما يراه اهم الجوانب التطبيقية لهذا القصور العام كما يستهدف اثارة الجدل حول هذه الامور بين هاتين الحركتين وعناصر التمايز بينهما وما تنطوى عليه كل منهما من شواغل وهموم فكرية .

ويعرض فى هذا الصدد لثلاثة امور يراها اهم عناصر هذا الموضوع الاول يتعلق بالموقف الفكرى للتيارين الاسلامى والقومى بالنسبة للجامعة السياسية والثانى يتعلق بمبدأ المواطنة ونظرة التيار الاسلامى الى غير المسلمين من المواطنين مع اثارة الحوار حول الجوانب الفكرية التطبيقية التى تحدد هذه النظرة والثالث يتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية .

وهو فيما يورده من كتابات الكتاب لم يقصد الحصر ولا بيان اهم الكتابات وانما يعنى بذكر الشواهد لبيان اوجه التمايز والتقارب فى الامور التى تختلف النظرة اليها .

اولا : المفهوم العام للجامعة السياسية

ان ابا « الاعلى المودودى » الكاتب الباكستانى ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها يوجه سهام نقده الحاد الى الجامعة القومية يقول انه لا يكاد ينشأ شعور بالقومية لدى قوم الا وهم يصطبغون بصبغة العصبية ويحصى ستة اسس تقوم عليها القومية وهى وحدة النسل وحدة نظام الحكم « ان هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الانسانية ووزعت العالم الانسانى الى مئات والاف من الاجزاء .. ان القوميات التى تقوم على هذه الاسس لا سبيل الى التوفيق بينها باى حال من الاحوال وهى على الدوام تحارب بعضها لما فى نفوس اهلها من العصبية وتحاول كل منها ان تقضى على غيرها ..» « من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية ان تنشىء العصبية الجاهلية فى الانسان فكل امة فى الارض تريد اجتثاث غيرها ومعاداتها والنفدة منها لا لشىء الا لانها امة غيرها[١]

على ان كتابات المفكرين المصريين لا تنظر الى القومية بهذا الغلو فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى ان النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى . وان النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبى ممثلا فى مؤسساته التبشيرية والاستشراقية وفى اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها وان الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدوغة الذين روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا ونصارى الشام الذين روجوا النزعة القومية العربية فى بلاد الشام والعرب فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون[٢] ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الانسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمودا دينا انما يقصد ان يصبح ولاء المسلم لرقعة معينة من الارض او الجنس وعنصر خاص من الناس وتقتضى هذا ان يقدم الرابطة الدينية الاسلامية[٣] وان كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته اما نحن فمجتمعنا مفتوح مجتمع عقائدى ايدلوجى لا اقليمى وطنى ولا عنصرى قومى بل يعتبر المؤمنين اخوة[٤]

على انه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الاسلامى يقترب المؤلف من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحة فينتقل عن الشيخ حسن البنا « بدأنا بالجامعة العربية وهى وان كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل الا انها نواة طيبة مباركة على كل حال فعلينا ان ندعمها ونقويها وعلينا بعد ذلك ان نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الاسلام عربية وغير عربية فتكون نواة لهيئة الامم الاسلامية باذن الله »[٥] ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من ان الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها وهو الجو الذى يريد ان يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الاسلامية والوحدة الاسلامية فهو يقرر انه كان من الممكن ان تكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والارض الى جانب الافكار والعواطف والنظم والتقاليد الى حد بعيد .. بل المفروض فى العروبة خاصة ان تكون ذات ارتباط وثيق

بدين الاسلام لانه هو الذى انشأ لها امة وجعل لها رسالة وخلد ذكرها فى العالمين[٦] ثم يذكر فى سياق اخر ان ارتباط الشخصية العربية بالاسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه فالاسلام هو صانع تاريخ العرب وامجادهم وثقافتهم وحضارتهم .. ان مكان العرب فى الجسم الاسلامى مكان الرأس او القلب وهو اذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية واثارة النعرات الوطنية الاقليمية يعيب ايضا على دعاة الوطنية الاقليمية فى بلاد العرب حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فهو يعيب على دعاة القومية العربية حصرهم انفسهم فى دائرة مغلقة محدودة فى مقابلة الدائرة الاسلامية المفتوحة فخسروا بذلك ولاء وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية ويؤكد ان من شأن التفتيت اثارة النعرات الاقليمية فيقال ان اسيا للاسيويين وافريقيا للافريقيين وهكذا[٧]

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠ ان النزعة القومية المحضة وكانت اهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر الزاوية فى اقامة الدولة الحديثة وانك لترى وتسمع زعماء تركيا وايران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس .. يخبطون فى هذه الضلالة العمياء فاذا بكل دويلة مسلمة يضفيها السعى وراء استقلالها الخاص او حماية حدودها الضيقة ثم لا تظفر من ذلك بشىء كامل ولم تستفد من بركات النزعة القومية الا خسران الوحدة الاسلامية وتمكين الاستعمار الصليبى ثم الصهيونى اخيرا من اكل حقوقنا ودوس حرماتنا .. ان كل تزكية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية انما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها لا على حساب فقد الحكم الاسلامى وحده وذكر ان العرب كانوا يعيشون باسم الاسلام كراما فى بلادهم فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الاتراك مع الانجليز « اصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للانجليز او اليهود[٨] وهو يعيب على الفكرة الوطنية انها تفرض على الاديان وصايتها المشتركة . وتسخيرها على حد سواء فى تدعيم الناحية الروحية او توطيد الامن العام .. اما ان ينظر مثلا الى الاسلام على انه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الاوطان والاجناس فهذا امتداد خطر .. واذا كان حب الوطن غريزة فان الدين لا يباع بملك الشرق والغرب[٩] ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل فى الكتاب نفسه هنا سؤال لابد من ايرادة حينما تقرر علاقة الدين بالدولة ، هل يستطيع الاسلام ان يعيش فى ظلال حكم قومى ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الاسلام نفسه عرفنا مثلا ان الاسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار ومن الناحية السياسية يحرم الاثرة والاستبداد ومن الناحية النفسية يحرم الالحاد والفساد ويوجب مثلا ان يكون رجاله حكاما ومحكومين مقيمين للصلاة واقفين عند حدود الله فاذا كانت اداة الحكم منفذا لهذه الامور كلها فان الاسلام يعيش فى كنف هذا الحكم ويطمئن اليه ولا يكترث بهذا العنوان الذى اتسم به عنوان الحكم القومى .. اما اذا كان هذا الحكم القومى المنشود لا يبالى باتجاهات الاسلام الاقتصادية والسياسية ولا يكترث لتعاليمه الخلقية والاجتماعية ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين ثم يعقب ان الدستور المصرى القائم يعين اعانة تامة على تكوين حكومة اسلامية رشيدة ..[١٠]

وللشيخ الغزالى كتاب اخر اصدره فى الستينات خص فيه بهجومه لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة ولكن اولئك الداعين الى العروبة المفرغة من الاسلام يقول « اى عروبة تبقى بعد انتزاع الاسلام منها ان الاسلام هو الذى صنع الامة العربية جسما وروحا لان الامة العربية قبل هذا الدين كانت قبائل تحيا فى جاهلية طامسة .. ، وكلما تخلخلت لبنة من كيان الامة المعنوى سد مسده بديل من التقاليد الزاحفة مع اغارة الاستعمار على التراث الروحى والمادى كله وهم يفعلون بقصد تعطيل الاسلام عن اداء وظائفه النفسية والاجتماعية بعد ان تفرغ منه نفوس الافراد وصفوف الامة وبقصد تعويقه عن ان يكون رباطا عاما فعالا بين ابنائه فى المشارق والمغارب ويقول انه اذا قيل ان الجامعة العربية بغير الاسلام تجمع بين العرب مختلفى الاديان فهى بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل ان لم يزد بمراعاة الاقليات غير العربية فى الوطن العربى كالاكراد والبربر ممن يزيدون عددا من الاقليات الدينية[١١]

ويذكر ان العروبة فى نظر الاسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون انما هى حسبما ورد بالحديث الشريف « ليست باحدكم من اب ولا ام وانما هى اللسان فمن تكلم العربية فهو عربى ثم ذكر ان قيادة المسلمين لا يصلح لها الا العرب[١٢]

● ● ●

يبدو مما سبق انه ان كان الدكتور القرضاوى والشيخ الغزالى يلتقيان مع ابى الاعلى المودودى فى النظر العام الى القومية فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحال فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين . وابو الاعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا

للعنصرية والبلاء . وهو يصور فى ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية اذ كانت الجامعة الدينية لديه فى باكستان تجربة انفصال وانسلاخ واذ كانت الرابطة الاسلامية لديه لا تنمو الا على حساب الجامعة القومية الهندية فكان تحقيق الانتماء الاسلامى السياسى لا يتم لديه الا بنفى الهندية كانتماء سياسى لذلك جاء رفضه للقومية رفضا باتا وحاسما والجاه هذا الرفض الى ان يقع فى النزعة القومية كل نقيض ووضع لها من الاسس ما يحيلها الى محض عصبية عنصرية رغم ان الجامعة القومية فى مفهوم دعاتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية انما تستند الى جماع عناصر تمثل اللغة والامتداد الزمانى والمكانى بما يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العداء والبغضاء .

اما « الجانب المصرى » فقد صدر فى فقده للقومية عما عايش هو ايضا من تجارب تاريخية وجاء اختلافه مع ابى الاعلى فى التطبيق مع الالتقاء فى النظر العام باختلاف الزمان والمكان ويظهر مما سبق عرضه ان القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم وفقا لما تفضى اليه من تفكيك او توحيد وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الاسلامية فى القرن الماضى ثم يقبلها متحفظا الان لما يفضى اليه مستقبلا من تجميع الوحدات الاقليمية المبعثرة يقبلها كخطوة لا باس بها فى طريق الجامعة الاسلامية الاشمل وتصبح العروبة بمثابة الرأس او القلب لهذه الجامعة فثم شواهد فى الصياغات الفكرية لكل من الغزالى والقرضاوى تفصح عن انه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة فهى يمكن ان يقبلها الفكر الدينى السياسى الان بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر فى دويلات صغيرة وبحسبانها خطوة فى طريق الجامعة الاعم وبمراعاة الاصرة القومية بين الاسلام والعروبة ويضيف الشيخ الغزالى فى واحدة من صياغاته السابقة انه لا جناح على الحكم القومى ان مكن للنظام الاسلامى ان يعيش فى ظلاله .. ويصدر القرضاوى فى تفضيله الرابطة الاسلامية عن مفهوم جهادى عندما يورد قول ابن عابدين فى حاشيته ان الجهاد فرض عين إن هم العدو على بلد مسلم وذلك على من يقرب من العدو اولا فان عجزوا او تكاسلوا فعلى من يليهم .. مسلمه سبيت بالمشرق وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر .. يجب على المسلمين فداء اسراهم وان استغرق ذلك اموالهم[١٢]

وفى مقابل هذا التقبل للعروبة فلا يظهر فيما يبدو من الجهة الاخرى لدى القوميتين وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الاعداء الغزاة والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار ينشدون نظاما عاليا ما يمكن للشعوب المهضومة الحق ان تقف متضامنة فى مواجهة اطماع القوى الكبرى سواء الاقتصادية او السياسية وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك والمسلمون فى العالم يجتمعون فى دول من هذا النوع المقاوم للاستعمار الطامح للتحرر ولا يوجد وجه لرأى ينكر الاسلام كجامع لهذه الشعوب والامم فى مواجهة الاطماع الدولية او يضلن هذه الشعوب ان تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة فى العالم ولايثور فى هذا الشأن الا امر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة افى دولة واحدة تمتد من اندونيسيا الى نيجيريا ام دول تجمعها اواصر التضامن العام ام اشكال تتخلل هذين الطرفين . وان الاشارة الى رابطة الاسلام بحسبانها هيئة امم اسلامية كما ورد فى حديث الشيخ البنا يشير الى ان شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لايرفض تعدد الامم الاسلامية وعلى اية حال فان الخلاف حول هذه المسالة ادخل فى تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية او اجتماعية او دولية او تاريخية فلا يدور حول رفض مطلق وايجاب جازم هو امر مراعاة لظروف الزمان والمكان ومع الاعتراف به كنقطة خلاف راهنة او محتملة فهو مجال مستمر للحوار والجدل الذى لايفسر امكانات اللقاء والاشتراك وكلا الرابطتين القومية والدينية تنطلق من رفض التفتت وتستهدف التجميع وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة وتدعو للوئام والسلام مع الامم الضعيفة وبهذا المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بان اسيا للاسيويين وافريقيا للافريقيين ونحو ذلك مادامت تلك الشعارات ترفع لا لاثارة النعرة الاقليمية بين هذه الشعوب ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة .

ومن جهة اخرى فان التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت الفكرة القومية باعتبارها ظهرت على ايدى يهود الدونمة ونصارى الشام لتثبت النزعة الطورانية بين الاتراك والنزعة العربية بين العرب اهدارا للجامعة الاسلامية وتفتيتا لها ويمكن ان يضاف الى هذا القول عن مصر ان كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة المصرية ليتاكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا كما كان لديه سبب مماثل لتاكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر على انه ايا ماكان

امر هذه الاسباب الخاصة فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلاف والمستظلة بظلال الجامعة الاسلامية كانت هي ما افضى لنمو الحركات القومية لانها كانت تستر حكما شبه قومي نزاعا للسيطرة على القوميات الاخرى ولم تكن هياكل الحكم العثماني متسقة مع مبدا الجامعة الاسلامية العام ولايلحظ ان ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا ولا انها قبلت من العرب جامعة ذات نفوذ حقيقي في الدولة او في قيادة المجتمع . وحتى مصر التي انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد علي استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين في صفوفها وارتجت بابها من دون اقحاح المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم وانفجر الوضع كله في ثورة العرابيين وحتى بعد دستور ١٩٠٨ في دولة الخلافة وتولى رجال الاتحاد والترقي الحكم لم يلحظ العرب بما يطمحون اليد في مجال المشاركة على قدم المساواة بل على العكس تعرضوا في سوريا لالوان من القمع والتنكيل مشهورة ولا يرد ذلك فقط الى طورانية رجال الاتحاد والترقي مادام يظهر انه كان استمرارا لجوهر السياسة السابقة عليهم ايام السلطان عبد الحميد واسلافه ولم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى ال عثمان محض نزعة استبداد فردي ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى في مذكراته التي املاها بعد خلعه من العرش ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول قلت وساقول شرحت وساشرح الم يكونوا يفكرون ان الدولة العثمانية دولة تجمع امما شتى والمشروطية الدستور في دولة كهذه موت للعنصر الاصلي في البلاد هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد او افريقي او مصري ؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد ، وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والارمن والبلغار والعرب في البرلمان العثماني لا ، لا استطيع ان اقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته ثم يقول بعبارة اوضح لم يستطع بعض الشباب التركي المثقف ان يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوري في بلاد تتمتع بوحدة قومية وبين تعذر هذا الحكم في الدول التي لا تتمتع بوحدة قومية[١٤]

وبهذا يظهر ان الدول العثمانية لم تكن في صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الاسلام انما كانت تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الاخرى ورفضها للمشروطية لم يصدر فحسب من رغبة السلطان في المحافظة على سلطته الفردية ولكنه صدر عن موجبات تامين بقاء الحكم والقيادة في يد هذا العنصر الغالب وينظر السلطان التركي الى العرب متمثلا نظرة ملك الانجليز الى الهنود ولا يفرق بين عربي مسلم وبين رومي مسيحي من اتباع دولة المستظلة بظلال الجامعة الاسلامية .

والامر الثاني الذي مكن من ظهور الحركات القومية وهو الرابطة الاسلامية متمثلة في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربي والتصدي له بل لقد صارت حجر عثرة في سبيل ازدهار حركة تحرر وطني اسلامي حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الاولى وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعماري الغربي الى العالم الاسلامي العربي هو الدولة العثمانية ذاتها والامتيازات الاجنبية مثل فذ على ذلك ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شان عندما احتل الانجليز مصر بل اصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان احمد عرابي زعيم ثورة مصر المتصدي للغزو البريطاني ومن قبل ذلك خلع الخديو اسماعيل بنصيحة من الانجليز والفرنسيين واحل محله الخديو توفيق الذي استدعى الانجليز لمصر وتسرب الاستعمار الغربي في سائر انحاء الامبراطورية العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة لتخفيف وطاة الضغط على سلطنته ومن هنا نمت الحركات القومية اعدادا لوعاء جديد يحتوي حركات التحرر ضد الاستعمار .

هذا من ناحية ماتى الحركات القومية اما من ناحية منبت فكرة القومية العربية فان مطالعة التاريخ الوسيط يمكن ان تكشف عن ان كان ثمة تميز عربي تجاه الاعاجم وبصرف النظر عن هذا الجانب ومع التسليم بان الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد اتت مع الغرب فقد صيغ المفهوم القومي في الواقع العربي صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة القائم فبني على اساس من اللغة وهي عربية ومن صلات الزمان والمكان وهي على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخي والجغرافي وتكويننا النفسي واتفق لهذه الصياغة التطبيقية ان كانت اللغة هي لغة القرآن وان كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الاسلامية والنبت بهذا اصيل غير وافد والبناء قام على ارض البيئة وصيغ من مادتها .

اما من حيث وظيفة الفكرة القومية فقد سبقت الاشارة الى ان واحدة من اهم الوظائف التي استدعت قيامها ان تكون وعاء لحركة التحرير الوطني ضد الغزاة والمستعمرين وذلك في وقت لم تستطع فيه الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية ان تقوم بهذا الدور ولا امكن قيام الرابطة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية ان تقوم به على ما كان يامل امثال الافغاني والكواكبي بمناهج متنوعة وان فكرة الوطنية المصرية

الضيقة فى بدايات هذا القرن تمكنت من ان تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطانى رغم انحصارها غير المنكور واذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تات بنتائج حاسمة تماما فلا شبهة فى انها فى ظروف صعبة قفزت بالمجتمع المصرى قفزات الى الامام وقفزت بالاستعمار البريطانى قفزات الى الوراء وتم ذلك فى ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد انه اذا كانت سياسة الاحتلال البريطانى سمحت بنمو الحركة المصرية فى اوائل هذا القرن تشجيعا للانسلاخ عن الدولة العثمانية فقد قامت هذه الحركة المصرية ذاتها ضد الاستعمار ذاته بعد اعوام قليلة وجردته من سلاحه الاثير فى اثارة التفرقة الطائفية واذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من اشكال التجميع العربى فى بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة فما لبثت الحركة العربية ان انتفضت ضده مع بداية الخمسينات لتقضى مضجعة من الخليج الى المحيط سواء كان استعمارا بريطانيا ام فرنسيا ام امريكيا واذا كانت استهوته الفكرة الاسلامية لضرب الحركة العربية فهى تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله ودلالة ذلك ان ايا من هذه التصنيفات حقيقى غير مصطنع وكلها اوصاف تصدق على كائن حى مكافح . ان ذلك لايعنى ان كلا من هذه الجامعيات متشابهة مترادفة انما الحديث يجرى هنا فى سياق الوظيفة ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لاى من هذه الكيانات ان الامر فى صورته الملموسة هنا يتعلق من احد جوانبه ، بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لان يستوعب حركة المكافحة التى لن تلبث ان تقوم على قاعدتها مهددة للاستعمار ولذلك فان التفاصيل الخاصة باصل النشأة التاريخية لاية حركة فى ظروف ملموسة لا ينبغى ان تنقل عن مسارها التاريخى اللاحق وما ادته من وظيفة او ما يمكن ان تؤديه من وظائف مبتغاة فى ظروف مغايرة .

• • •

ان تقرير قيام القومية العربية وجد طريقه الى بعض من دعاة الفكرة الاسلامية فيذكر حسن عشماوى ان القومية العربية رابطة اوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين اهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون ايمانا واحدا والقومية العربية بهذا المعنى لاتعنى تعصبا لجنس بل هل هى قرار بواقع اهل المنطقة وان بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كاصل لهما لا تنقص من واقع عروبيتهما شيئا ويذكر انه من الطبيعى ان تدعو القومية العربية الى الوحدة العربية ولكن هذه الوحدة ليست غاية انما هى اطار لفكر وتراث انها وعاء يمكن ان يحتوى تقليدا للرجل الابيض او استقلالا فكريا يستند الى طبيعة المنطقة وتراثهم .. ان الوحدة العربية دون مضمون من واقع ابناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليس الا وحدة الحيرة والضياع امام تحديات الماضى والحاضر والمستقبل[١٥]

ويخص حسن دوح باشارته المائة مليون من العرب الذين يعيشون على ارض تمتد من المحيط الاطلسى الى الخليج العربى ويذكر لم يستطع بعض زعماء الاتراك ان يبددوا حضارة العرب على الرغم من اسلوب التتريك الذى مارسوه قرونا طويلة ان المستعمرين كانوا حريصين على ايجاد قومية عربية فى منطقتنا تكون قاعدتها الجنس وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الاتراك منافسيهم بمكنسة العروبة ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة فاضطر المستعمرون لخلق نزعات اخرى لقتل النزعة العربية السليمة وذلك باثارة الفتن بين العرب وبين البربر والاكراد والتشكيك فى عروبة مصر وغير ذلك ولكن الحقيقة ان العرب كيان مادته الارض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الاسلامية الا ان عناصر اخرى كثيرة اشتركت فى صنع هذه المنطقة[١٦] ويفرد المؤلف فصلا للدين كأساس للوحدة العربية باعتباره اساسا قويا من اسس نهضة العرب قديما وحديثا لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية ثم يقول « والى جانب ما ذكرت فاننى لا استطيع ان انكر واقعا حيا وملموسا فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون ارض العرب من المحيط الى الخليج يدين اكثر من مائة وثلاثين مليونا منهم بالاسلام والاخرون بالمسيحية ولا اعنى ان هناك انقساما او خلافا بينهما بل على العكس فقد جمعت بين اصحاب العقيدتين اقوى الروابط وامتنها وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما .. ولعل السبب فى هذا يرجع الى ان مسلمى ومسيحى الشرق يفهمون اكثر من غيرهم تعاليم دينهم .. اما الغربيون فقد اعماهم الطمع وحب الاستعمار فالدين اساس من اسس القومية العربية باعتبار خصوبة ارض العرب بتراث الانبياء[١٧] ثم هو يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح من تجمع عليها من الاستعمار والشيوعية والصهيونية ويقول ان اسرائيل هى الاستعمار هو اسرائيل فان استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع اسرائيل يمكنه ان يصنع الحقائق الاتية .. الاستعمار غربى تشترك فيه امريكا وانجلترا وفرنسا وضالة يهود العالم .. استعمار نثبته فى ارضنا وبادينا ونعطيه شرعية .. هذا هو معنى

الصلح مع اسرائيل فلابد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود وهى عقيدة الاسلام فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد ويرى ان الغرب وامريكا والمسيحيين لايقلان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا وبالنسبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا ومن تاييدها السابق لاسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة اليها وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب وغير ذات الاطماع فى المنطقة العربية كالاتحاد السوفيتى ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض المؤلف النظم الراسمالية التى تمكن لراس المال الاجنبي والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية ويرى الاخذ بخير ما فى النظم المختلفة ويذكر جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والاقطاعيين .. اما الحركات الاسلامية الحية فضربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير(١٨)

وحديث « حسن عشماوى » و « حسن دوح » يكشف الى اى مدى يمكن ان تتقارب الحركة الاسلامية مع الحركة القومية فى النظر الى الاساس الفكرى العام ـ للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن الا يقوم خلاف بينهما الا فى بعض تفصيلات المسالة ، ما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزمه الحسنين ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكر القومى ، وذلك من حيث اوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من احكام صنع الوعاء المستوعب لحركتى المكافحة والنهضة . على انه يمكن الاشارة هنا الى مثل اخر للفكر الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجددين فى ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدى .

اذا كان خالد محمد خالد اصدر كتابه « من هنا نبدا » هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالى بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلفت الاشارة اليه ـ فرد الشيخ الصعيدى على الاثنين بكتاب « من اين نبدا » فذكر « ان لكل مسلم جنسيتين ، جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وان كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية ونحوها من الجنسيات . وكذلك لكل مسلم وطنان . وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وان كان مجتمعا من اوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم ... ولكل من الجنسيتين والوطنين حقوق وواجبات على المسلم ... لاتتنافى ولا تتزاحم ، لان المسلم ينظر الى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما ينظر اليهم ، فهم ذميون يرى الاسلام ان لهم مالنا وعليهم ماعلينا ... » وقال الشيخ الصعيدى « ان الاسلام لايمنع المصرى المسلم مثلا من ان يعتز بمصريته مع اعتزازه باسلامه وان يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى صلى الله عليه وسلم بانه من قريش فقال « انا افصح العرب بيد انى من قريش ... » وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالى لخلطهما بين الخلافة الاسلامية والحكومة الاسلامية ، وظنهما ان هذه الحكومة لاتكون الا فى شكل الخلافة ، وذكر ان الخلافة التى الفاها اتاتورك الغيت بعد ان وصلت الى اخر مهاذلها وصارت ـ العوبة بيد الانجليز وحلفائهم ... وصار السلطان محمد وحيد الدين العوبة فى ايديهم ، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية ، حتى يكون الغاؤها هو الذى فتتهم ، وذكر ان خلافة ابى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى ، وتعريفها الصحيح انها رياسة عامة فى امر الدين والدنيا تقوم باختيار اهل الحل والعقد . واذا كانت مقصودة على شكل حكم معين ، فلا يصح قصر شكل الحكم الاسلامى على ذلك الشكل ، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعين(١٩)

● ● ●

بقيت نقطة واحدة فى هذه المسالة الاولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة . وهى ماركز عليه الشيخ الغزالى فى كتابه « حقيقة القومية العربية » الذى اشير اليه من قبل . ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لاصدار هذا الكتاب . وهى صلة الاسلام بالعروبة ودوره فى بنائها ، وخطر انتزاعه منها عليهما معا . وهاجم دعاة القومية وشك فى نواياهم تجاه الاسلام من هذا الطريق باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الاسلام بالعروبة ، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحى . بما يقال من ان المدارس المسيحية الطائفية والاجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى ، الذى ادى الى بعث القومية العربية . ويسمى الشيخ الغزالى اهدار دور الاسلام بالضخم فى بناء الوجود العربى ، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والاجنبية . يسمى ذلك تفكيرا مغشوشا هازلا(٢٠) .

ويلاحظ فى هذه النقطة ان التيار الدينى السياسى ، يثير حذرا واضحا من مبدا القومية العربية الذى يصاغ صياغة مفرغة من الاسلام . ويستدل البعض من ذلك ان مبدا القومية العربية بهذه الصياغة انما يراد به اقامة جامعة بديلة عن الاسلام معتدية عليه منكرة لوجوده . على انه اذا امكن لكل طرف ان يتفهم وجهة الطرف الاخر فى سياقها السياسى والاجتماعى الملموس ، وان يتدبر فى همومه وشواغله العامة اذا امكن ذلك فيمكن ادراك ان حرص بعض المفكرين على عدم الاشارة الى الدين كعنصر فى بناء القومية مبعثة وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين ان يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين ، وان البيت بيتهم هم ايضا وليسوا اقل جدارة به ولا اقل حقوقا وواجبات فيه . اما الاسلام كدين وحضارة وعامل هام فى التكوين الفكرى والنفسى للفرد والمجتمع ، فلا يظهر ان وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحا فى افكاره ، او تجاهل مايفيده الواقع والتاريخ فى هذا الشان . واذا امكن تفهم البواعث والاهداف وامكن التلاقى بشانها او التقارب ، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية ، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شان ووجه الرأى فيما يلى :

وان من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية ، توسلوا الى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم هى المساواة بين ذوى الاديان المختلفة داخل هذه الديار . وعبارة عبد الرحمن البزاز التى اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك ... « ستخرج اذن توانحوا من عشر سكان مصر ، ونحوا من خمس سكان سورية ، ونحوا من نصف سكان لبنان ، وسنخرج ايضا نسبة لايستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والاردنيين .. »[٢١] .

وساطع الحصرى يعترف بان الرابطة الاسلامية فى مصر أقوى واهم من النزاعات الاخرى كالفرعونية وغيرها ، ولكنه لا يجبد تخاذها محورا للسياسة الداخلية والخارجية لان « الاسلام لم يكن دين جميع المصريين وان كان دين الاكثرية منهم .. فلابد من رابطة تجمع بين جميع ابنائها سواء كانوا مسلمين او مسيحيين .. وبهذا السبب نستطيع ان نؤكد ان الرابطة الوطنية والقومية يجب ان تقدم ـ بهذا الاعتبار ـ على الرابطة الدينية فى الشئون المدنية »[٢٢] .

ومن جهة اخرى فاذا كان الرعيل الاول من المنادين بالقومية العربية وجدوا فى ارض الشام ، واكدوا على فصل الدين عن البناء القومى ، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الاسلامية ، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين ، وجاء تاثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حامد نسيبة . وصار ابعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الامة فى بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة[٢٣] ، ويضاف الى ذلك ان فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة الاسلامية . على ان الدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هى : ان السادة الباحثين فى تاريخ نشاة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة . وبما كان من انشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الايام التى سبقت الحرب العالمية الاولى . ويقل اهتمام الباحثين نسبيا منشاة الاوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وباثر الوعى القومى بهذا التكوين .. »[٢٤] .

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة ، الى وجوب النظر فى الفكرة القومية الى نشاتها فى الاقطار العربية المختلفة ، والا يقتصر النظر على مابدا فى لبنان وسوريا . وان الوجهة العربية لمصر بدات متصلة بالفكرة الاسلامية ، فبدات بداية اسلامية ومن خلال قضية فلسطين[٢٥] . وهذا مثل لاختلاف نشاة الفكرة العربية من بلد عربى الى بلد عربى اخر باختلاف الظروف التاريخية ، واختلاف الوظيفة التى نيط بهذه الفكرة اداؤها فى نشاتها الاولى . فبينما ولدت العروبة فى سوريا فى مواجهة السلطنة العثمانية ، ولدت ولادتها الحديثة فى مصر فى مواجهة الصهيونية . وبينما ولدت فى سوريا انسلاخا من الجامعة الاسلامية العثمانية ، ولدت فى مصر تطويرا للوطنية المصرية . وبينما لزمها فى سوريا ان تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الاديان المختلفة ، اى التاكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها فى مصر هذا التاكيد الشديد لانها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فان كثيرا من المفكرين الداعيين الى القومية العربية لم يستبعدوا الاسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التى يمكن ان تلائم بين اقرار الدين كاساس فى بناء القومية ، واقرار المواطنين لذوى الاديان المختلفة . وجدوا الصيغة الملائمة لذلك فى التكوين التاريخى والحضارى والايمان بالرسالات السماوية ، والامر هنا امر ايجاد صيغة تجمع بين اعتبارين راى هؤلاء ضرورة مراعتهما . والمهم فى هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الاهداف المتيقاة من خلال هذه

الصيغ . وعلى اية حال فثمة مفكرون اهتموا بدور الاسلام فى البناء القومى على نحو واضح . ويمكن ايراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو استاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم زكى نسيبه وهو استاذ فلسطينى .

ويذكر الدكتور يوسف خليل ان وحدة الدين تبدو لاول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين اعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التى تبنى الجماعة ، « واثر الروح الدينية فى خلق الامم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعد الاسلام » ، ويشير تاييد لذلك الى دور الكنائس القومية فى اذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة ، « هكذا فعلت الكاثوليكية فى ايرلندا فى مقاومة سيطرة انجلترا البروتستنتية » ، وهى اشارة توضح اثر قوة التماسك الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف ان ضعف اثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع الى انه « يكاد لايوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » ، وان الخطر يتمثل فى ان تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل القومى عن طريق قهر جماعة لاخرى فى نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية .. »[٢٦] .

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل ، ان الدين يفيد قوة تماسك قومى ، خاصة عندما يسود دين واحد فى الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة ، وفى حالة تعدد الاديان فى الجماعة القومية ، يمكن ان يرتب هذا الاثر عندما يسوء التفاهم والتوافق الاجتماعى بين ذوى الاديان المختلفة .

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين فى تكوين القومية العربية ، « ان الاسلام يعتبر ـ لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد ـ فى طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التى تحرك الشعوب .. ولم يلبث ان ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها فى وقت وجيز » ، وليس من الديانات الاخرى « من نجح نجاحا كليا فى توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الاسلام . ولم ينشا هذا العصر الذهبى الا عندما اعتقدت اكثرية الشعوب بالوحى الالهى الذى هبط على محمد برسالته » ، وذكر « ان الجموع الكبيرة التى اقبلت على اعتناق الاسلام فى البلاد التى فتحها العرب ، انما فعلت ذلك عن اختيار وارادة حرة ، ولم ينتشر الاسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الاروبيون . ان سيطرة العرب السياسية هى التى انتشرت بقوة السلاح حقيقة ، اما ديانتهم الاسلامية فقد وجدت سبيلها الى قلوب الناس » ، ويدلل على ذلك بانتشار الاسلام فى اقطار شاسعة فى افريقيا وشرق اسيا لم تدخلها جيوش المسلمين . ويذكر انه مع التسليم بانه لاينبغى ان تقوم القومية على اساس دينى ، لانها يجب ان تكون عامل توحيد للطوائف ولاهل الاديان المتعددة التى تضمها ، الا انه « لاتستطيع من الوجهة الواقعية ان نتجاهل اثر الدين الاسلامى كقوة محركة للشعوب العربية حتى يومنا هذا ، فالاسلام ليس مجرد دين وعقيدة ، وانما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا .. والقوة الموحدة فى الاسلام لاتاتى من الانتماء الى ايمان معتنقة ، بل ربما كان الاثر الاكبر فيما يرجع الى التركيب الاجتماعى المشترك والى الاسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيئهما الاسلام » ، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الانسان ، ثم ان الاسلام كدعوة موجهة الى الانسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى ، لا فى الاعتقاد فحسب ، بل فى توحيد العالم على اساس من الاعتقاد فى الوحدانية . وهو خير اساس لاى توحيد » . كما ان القرآن حفظ اللغة العربية من الانحلال فى لهجات متعددة » وبهذا المعنى لايخص الاسلام المسلمين وحدهم ، بل هو تراث المسيحيين العرب ايضا . ويذكر ان الاسلام فى القرون المتاخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربى[٢٧] .

ويذكر الدكتور حازم نسيبة « كان توحيد العرب لأول مرة فى تاريخهم اولى مآثر الاسلام ، وبذلك تكون الحركة العربية فى مرتكزها التاريخى مدينة بوجودها للاسلام » . وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من انه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للاحداث الاجتماعية ، سواء على الصعيد اللاهوتى أو الاقتصادى أو أى صعيد آخر » . ويقول ان النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة ، بينما اتخذ الاسلام موقف تثبيت الدولة ، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى فى الأول ، بينما « من وجهة النظر الاسلامية هى الوسيلة التى تتحقق بها المفاهيم الاسلامية للحياة » . وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة ترجع معظمها الى تراث الاسلام ، الذى نهض بهم الى مركز الصدارة فى الشئون العالمية .. ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الاسلام والعرب . واذا كان لايصح تعريف الاسلام بالعرب لانه لا يختص بهم

وحدهم ، فان ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالاسلام ، رغم كونه رسالة موجهة الى الناس كافة تسمو بروحها على القومية . لذلك بلغ دور الاسلام فى التراث العربى مبلغ الذروة . وأن القومى العربى يرى فى تركة الاسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية ، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى ، وبين الفارابى ذى الارومة التركية ، وابن سينا الفارسى الأصل .. » ويظل الدور الاسلامى موضع اهتمام القومية العربية ، لأن الأمة تفقد مركزها الاساسى ومبرر وجودها ، اذا لم تكن واثقة انها ترتبط بماض مجيد . وهى تحتاج الى التراث العربى الاسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومتابع قوتها . كما ان المساعدات التى قدمها الاسلام للقومية العربية الحديثة ، تتمثل فى آنه يعود اليه الفضل فى ولادة امة ودولة وتاريخ قومى وحضارة . وهذا ماصاغ بنيان العروبة الاسلامية[٢٨] . ثم يشير الى ان مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية ، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم . وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه اقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية ، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية ، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم واطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى »[٢٩] ، ثم يشير الى ان « القومية الحقيقية وفاء لايمكن بحال من الاحوال ان تتنافض مع الدين الصحيح » ، وكذلك القومية العربية لاتعارض دينا من الاديان ولا تنافيه[٣٠] .

●●●

مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة ، الذى يكفل للمواطن حقوقه وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، ان ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، والى اى مدى يكون الانحسار . ولعل هذه النقطة العملية هى ادق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . وفيها تكمن بذرة الخلاف الاساسى بينهما . وقد سبقت الاشارة الى ان الجامعية ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى ، وما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . اما ما يمكن ان يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة .

وبالنظر الى التيار الاسلامى السياسى فلن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشرعية الاسلامية .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الأمر ، ذكر ما يراه بعض مفكرى الاسلام المعاصرين ، الذين يرون ما يراه الاسلام فى اوضاع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ، وليس القصد من ايراد هذا البيان ، الاحاطة بكل مايثور من اراء فى هذا الشان ، ولا وصف أيها بانه غالب أو راجح . وانما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وان الفقة الاسلامى لديه من الادوات والوسائل مايمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع القائم . وأن لدى مفكرى التيار الاسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق .

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ان من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الاسلامية مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات هل يجوز ان يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش .. ماهى حقوق غير المسلم فى انشاء معابد مستخدمة .. كل هذه مسائل لابد ان تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين فلا يكفى النوايا الغامضة او العبارات المائعة او الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور .. ثم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله : ان غير المسلمين قد عاشوا فى ظل « الدولة العلمانية » وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى ان مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين وعايشوا مكائد الاستعمار التى استغلت حقوق الاقليات لعرقلة الاستقلال . وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والاجابة وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى باسم المسلمين او عن حوار غير كريم من جانب احد المسلمين .

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا وهى ليست قضية حكم ما او توفيق او تلفيق بالنسبة لاحكام المعاملات انها قضية اوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة[٣١] .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الاسلامى المعاصر انه اثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون مع ايضاح ان الدعاة للاسلام خلافهم مع القانون فى تفاصيله « لامع الدستور فى قواعده التى تقرر حقوق الامة » ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس[٣٢] .

وحديث الدكتور فتحى يوضح الحاح المسألة المعروضة من جهة اوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة اما من حيث مواجهة المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالى ان الاسلام يعترف بالاديان السابقة عليه جميعا وخاصةيهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ، ومن ثم فأن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وان الايات التى وردت بالقران الكريم يمنع اتخاذ المؤمنين لليهود او النصارى او الكافرين اولياء ، انما وردت جميعا فى المعتدين على الاسلام والمحاربين لأهله ، ونزلت لتطهير المجتمع الاسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من اهل الكتاب اشتبكو مع الاسلام فى قتال حياة او موت . « فاليهود والنصارى فى هذه الأية يحاربون الاسلام فعلا وقد بلغوا فى حربهم درجة من القوة جعلت ضعاف الايمان يفكرون فى التحبب اليهم[٣٣] .

ويقول « وضمان المصلحة المعقولة لاتباع كل نزعة دينية لايهدم بداهة حق الكثرة فى اعلان سيادتها

وتنفيذ برنامجها .. فاذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ اكثر من ٩٠٪ فمن حق مسلميها يقينا في نطاق ما اسلفنا من قواعد ان يجعلوا الدولة في مصر اسلامية لحما ودما ، ومما يساعد على ذلك ان الاسلام كما رأيت يتضمن ما في الكتب الأولى وامتدادا صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام[٣٤] .

ويذكر الغزالي اننا نستريح من صميم قلوبنا الى قيام اتحاد بين الصليب والهلال ، بيد اننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لابين الكافرين بالمسيحية والاسلام جميعا ، ولم يعرف الاسلام ما عرفت اوربا من اضطهاد وتفرقة « اما اننا مصريون فنحن لا ننكر وطننا ولا نمجده ، واما أن شرط المصرية الصميمة الانسلاخ عن الاسلام .. فهذا ما نستغربه .. اى غضاضة ياقوم ، في أن تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لاملحدين » ، ثم يشير الى اشتراك المسيحيين مع المسلمين في قتال اليهود المعتدين . وينتهى الى القول « قد اجمع فقهاء الاسلام على ان قاعدة المعاملة بين المسلمين ومساليهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم مالنا وعليهم ماعلينا) . واذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق في اقطار الاسلام ، فهو في مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للاقباط »[٣٥] .

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهى العام من ان لغير المسلمين ماللمسلمين وعليهم ما عليهم . و « هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة الا في حالات نادرة كان المستعمرون الانجليز دائما من ورائها ، ليثيروا الفتن التى تمكن لهم في الأرض » . واشار الى ان الجزية تفرض مقابل الاعفاء من الخدمة العسكرية ، فاذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش اعفيت منها ، وقد سبق فرض الجزية على فلاحي مصر المسلمين لما اعفوا من خدمة الجيش[٣٦] .

ولعل من اكثر كتاب الدعوة الاسلامية اهتماما باوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسالة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق أهل الذمة وواجباتهم في المجتمع الاسلامى . فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم ومنع مايؤذيهم وفك اسرهم ودفع من يقصدهم بأذى ، وجاء اهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا ان نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله » ، وحكى في ذلك اجماع الأمة . ومن حقوقهم ايضا حمايتهم من الظلم الداخلي . ونقل عن رسول الله قوله : « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا او كلفه فوقه طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه ، فانا حجيجة يوم القيامة » . ونقل ماذكره ابن عابدين انه الظلم الذى هو اشد من ظلم المسلم اثما . وقال ان حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وانفسهم وابدانهم وحماية اموالهم واعراضهم . فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين ، ومن قتل ذميا غير حربى قتل ، ومن سرق قطعت يده ، ويبلغ من رعاية الاسلام لحرمة اموالهم وممتلكاتهم ، انه يحترم ما يعدونه ـ حسب دينهم ـ مالا وان لم يكن مالا في نظر المسلمين « كالخمر والخنزير » . ويحمى الاسلام عرض الذمى وكرامته كفا للاذى عنه ، وتحرم غيبته ، ولا يجوز سبه او اتهامه بالباطل او التشنيع عليه بالكذب ، او ذكره بما يكره .. وينقل عن القرافى المالكي « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء او غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة دين الاسلام » . ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز او الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان الاجتماعى في الاسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملي الشافعى أن دفع الضرر عن اهل الذمة واجب كدفعة من المسلمين . ومن حقوقهم ايضا حرية الاعتقاد والتعبد فلا اكراه في الدين بنص القرآن . ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه الى غيره . « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول اجبار اهل الذمة على الاسلام .. وكذلك صان الاسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى حرمة مشاعرهم » . وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة . أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الاسلامى ، ثم اورد عهد خالد لهم ان يدقوا نواقيسهم . في اى ساعة شاءوا من ليل او نهار ، الا في اوقات الاذان للصلاة واقامتها وان يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم » . وذكر عن احداث الكنائس ، أى بناء الكنائس الجديدة أن من فقهاء المسلمين من يجيزها في الانصار الاسلامية ، وحتى في البلاد التى فتحها المسلمون عنوة « اذا اذن لهم امام المسلمين بناء على مصلحة راها » . وذلك على ماذهب الذيدية وابن قاسم ، واورد امثلة من مصر ، وما ذكره المقريزى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الاسلام بلاخلاف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين في الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين وتم لهم به النصر والغلبة امر لم يعهد في تاريخ الديانات »[٣٧] .

اما عن واجبات اهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى ان عليهم منها ثلاثة ، اداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام باحكم القانون الاسلامى . واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة

رووس اساسها نص القرآن واجماع المسلمين ، ووجه ايجابها حسبما يستظهر المؤلف ، ان الاسلام أوجب الخدمة العسكرية على ابنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، ةاعتبر اداها منهم عبادة ، فكان من لطف مع غير المسلمين الا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهى لا تجب على القادرعلى حامل السلاح من الرجال ولاتجب على امرأة ولاصبى ولاشيخ ولاذى عاهة ، ولاتفرض على راهب ولذلك فهى تسقط عمن تجب عليه ، اذا لم تستطع الدولة ان تقوم بواجب حماية اهل الذمة من مواطنيها وتسقط ايضا باشتراك اهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الاسلام ... » . وقد اعفى من الجزية نصارى الاغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الاشراف على القناطر كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها كما اعفوا من الجزية العسكرية واما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على اهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد الى بلد ، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم . انما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية » وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر الى الذمى واصبح يؤخذ منه ضرائب على امواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة .. فيمكن حينئذ ان يؤخذ من التاجر الذمى مثل مايؤخذ من المسلم ولاحرج » . واما الالتزام احكام القانون الاسلامى فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الاسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لايمس عقائدهم وحرمتهم الدينية واما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى الا يسبوا « الاسلام ورسوله وكتابه جهرة ، ولاان يرجوا من العقائد والافكار ماينافى عقيدة الدولة ودينها مالم يكن ذلك جزءا من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى » وغير ذلك من مظاهر السلوك(٣٨) .

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم الى مالايدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الانسانية من البر والرحمة والاحسان واورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط الى غير المسلمين ممن لايقاتلوهم فى الدين والمجادلة مع اهل الكتاب بالتى هى احسن « وقولوا آمنا بالذى انزل الينا وانزل اليكم والهنا والهكم واحد » . واكرم الرسول لاهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم وذكر اساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الانسان أيا كان دينه اوجنسه اولونه » اعتقاد المسلم ان اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى » . « ليس المسلم مكلفا ا ن يحاسب الكافرين على كفرهم او ان يعاقب الضالين على ضلالهم » ، « ايمان المسلم بان الله يأمر بالعدل ويحب القسط» وان من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين ان الاسلام نفسه يحض المسلمين عليها .ولخص المؤلف فى موضع اخر من كتاب اخر بقوله ان الدستور الاسلامى يضمن للأقلية غير المسلمة ان تعيش حرة فى التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الاغلبية » وان يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ماعلى المسلمين الا مااقتضته ظروف دولة ايديولوجية تقوم على اساس فكرة الاسلام »(٣٩) .

اما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة نذكر « لاهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين . الا ماغلبت عليه الصبغة الدينية كالامامة ورئاسة الدولة والقيادة فى الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات لان الامامة رئاسة عامة فى الدين والدنيا وهى خلافة عن النبى عليه السلام وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صدقا بل هى من اعمال العبادة لكونها جهادا والقضاء حكم بالشريعة الاسلامية فلا يطلب من غير المسلم ان يحكم بما لايؤمن به . واشار فى ذلك الى ماصرح به الماوردى من جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض(٤٠) .

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من منكرى التيار الاسلامى السياسى على منهج اتبعوه ويتضح اكثر مايتضح فى مؤلفات الدكتور القرضاوى اذ يعود الى اقوال السلف واثارهم وياخذ منهم ويترك وفقا لما يراه استجابة حل مشاكل الواقع المارس ولكن لايخرج عن اقوالهم واثارهم الى غيرهم ومن ثم اتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام فى التيار الاسلامى السياسى ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى او داخل التيار الدينى العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لايخرجون عنها وبين دعاة التجديد فى الفكر الاسلامى وخلاصة النظرة السابقة ان مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعى مقرر تسيغ به صفة المواطنة على غير المسلمين الاف الوظائف العليا فى الدولة وهى الامامة وقيادة الجيش والقضاء وبهذا يكاد الحوار ينحصر فى هذه النقطة داخل التيار الاسلامى السياسى القائم الان ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للشيخ عبدالمتعال الصعيدى عبارة دقيقة ووافية ، « يقينى انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى ، لأنه لايلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ... ان الاسلام ينظر الى ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الاساس ـ لهم مالنا وعليهم ماعلينا ـ وفى هذا الاساس تجتمع الحكومة الاسلامية والحكومة القومية ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الافغانى ومحمد عبده (٤١)

ويفرق المرحوم حسن عشماوى بين الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى والشريعة لديه هى الاحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول الله ، « ونحن معشر العرب مسئولون ان نرعاها . وهى احكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا ... لقد جعل لهم فى الفعل والضمير مايكفيهم ، وعلم أن الحياة فى تطور ، فترك لهم جل ـ ان لم يكن كل شئون الارض يباشرونها بأنفسهم . ولم يضع لهم الاعلامات ومنارات يهتدون بها » اما الفقة الاسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة وقد كان الأوائل ومنارات يهتدون بها » . اما الفقة الاسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الأوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق .... واذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه اصولا . فأنهم ـ وان أحسنا بهم الظن ـ قد سعوا فى عنت شديد الى تقييد الناس بفهم معين . الأمر الذى لاأقرهم عليه ... هذا الفقة الاسلامى يستحق ـ من جانب ـ أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة ولكن ـ من جانب آخر ـ لايلزم احدا . وحين اقول لا يلزم أحد انما اعنى احدا من اولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » وأجرى تفرقة أخرى بين مايمكن اخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمون قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الاخذ من النوع الأول دون الأخير (. ثم أوضح الفرق بين كون الاسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول ان دعاة الحركة الاسلامية يدعون الى ان يكون الاسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الاغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع ابناء المنطقة وان اختلفت دياناتهم ومذاهبهم ولكنهم لا يدعون الى اقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الارض والسماء وتحكم باسم السماء (٤٢)

اما عن منهج تطبيق احكام الشريعة فى المسائل الدستورية ، التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقى ، فقد تعرض له الدكتور عبدالحميد متولى ، وخص باهتمام بالغ فى العديد من كتبه . واذا كان يصعب اجمال رأى الباحث الكبير الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة ، يتعين الالتزام بخصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهودة . اما السنة التى تتمثل فى احاديث الآحاد فلايلزم الأخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا أى مبدأ جديدا لم يرد اصله بالقرآن والسنة اليقينية وان فقهاء المسلمين من لم يكن يقبل باقل من الاحاديث المشهورة ، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج ، « وكان الامام الغزالى يرى أن خبر الواحد لاتثبت به الأصول » ولهذا لم يلبث لدى الفقهاء فى المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الاسلام ، الا مايثبته صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة . وكان ابوبكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة وذلك « فى رواية احاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية ، تقل كثيرا فى الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية (٤٤) وبالنسبة للاجماع كمصدر للتشريع الاسلامى ، ويلاحظ الدكتور متولى انه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية ، فان صدور الاجماع فى عصر سابق لايلزم فى عصر لاحق ، اى لاتكون له حجية شرعية ولايعتبر تشريعا عاما ونقل الاستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم ، أن الصحابة اجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة ، وبذلك لم يلتزم الصحابة فى أى من هذه المرات بالاجماع السابق بل نقضوه باجماع لاحق .

ومن جهة أخرى ، فان سنن الاحكام الدستورية لاتعد ملزمة ، الا اذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما اى لم تكن صورت لعلاج وضع خاص ، فمن باب أولى لايكون الاجماع ملزما اذ تنقض طبيعة التشريع العام ، لأن الاجماع لا كمصدر يلى السنة فى المرتبة التشريعية . ومن جهة ثالثة فالاجماع لايكون الا عن دليل يستند اليه من قرآن أو سنة وقد جاء القرآن باحكام ومبادىء عامة تصلح لكل زمان ومكان (٤٥) .

وبالنسبة لوضع غير المسلم فى الدولة الأسلامية ، يذكر الدكتور متولى أن الاسلام أن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون ، فأن فقهاء الأسلام القدامى لم يسووا بينهم فى جميع الشئون بمعنى أن لم تكن المساواة تامة بينهم فى صدر الأسلام . وما كان أن يمكن أن تكمل المساواة فى دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الأسلام ، أو عقيدة

سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الاسلام ـ فى نظر الأستاذ الباحث ـ حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح . وهو الأمر الذى أشتهرت به الدولة الاسلامية ، مما أعترف لها به المستشرقون والمؤرخون الغربيون أنفسهم وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل وظائف القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال أنه يفوت الكثيرين أن الأحكام الشرعية فى غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف بأختلاف الظروف . « ففى صدر الاسلام كانت الدولة ـ كما قدمنا ـ تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم الدولة فى هذا العصر ومنها الدولة الاسلامية على أساس القومية فى غير أعتبار أو أشتراط لوحدة العقيدة الدينية » وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة فى الدين فالقى عبؤها على غير المسلمين وحدهم بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن فيلقى عبؤها على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف فإن مما جاء به الاسلاممن المبادىء مايجعل هذا التغيير أمرا حتميا . ومن تلك المبادىء تجنب الفتنة طبقا للقاعدة الشرعية « إذ أجتمع ضرران يختار الأخف » وأستند فى ذلك إلى الأمام محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى ومن هذه المبادىء أيضا نفى الحرج الذى يؤدى إلى تلف النفس أو المال أو العجز المطلق عن الآداء حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغى وثالث تلك المبادىء مراعاة مبدأ الضرورة فلا ضرر ولا ضرار فى الأسلام ورابعا مراعاة الأعتدال والأخذ بسنة التدرج والخامس التفرقة بين مايعد من السنة تشريعيا عاما وما يعد تشريعا وقتيا وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه فى هذه النقطة نقل عن الشيخ عبد الوهاب خلاف مالاحظه من ان وضع أهل الذمة فى البلاد الأسلامية لن يكن يخضع للأعتبارات الدينية وحدها بل كان يخضع للأعتبارات السياسية وأخصها مدى مايبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين وبمراعاة تلك الأعتبارات جميعا « يصبح أمرا طبيعا بل وحتميا أن ينتهى إلى الرأى بأن علينا الا نحرم أخواننا المسيحيين بما كسبوه من الحقوق حقا ولا نثير لهم ـ لاسيما فى هذه الآونة ـ نفسا إننا بذلك نقوى من روح الاخاء بين طائفتى الامة بل وتزيدها ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الأسلامي عقبة بل ونزيلها » وختم حديثه بما جاء فى ان « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . (٤٦)

●●●

مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار اليها فيما سلف . عن منهج تطبيق القانون الاسلامى فى مجال الاحكام الدستورية ، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين ، فانه يمكن اضافة عدد من النقاط الى ماكتب . فمن جهة اولى ، لقد سبق بيان ان نقطة الحوار العلمية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية ، يتعلق اساسا بوضع غير المسلمين . ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار .. وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بان الجهود الفكرية التى اشير الى بعضها فى اطار مواقف التيار الاسلامى لابد ان تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزء هاما من المسألة ، من حيث المساواة فى التعامل والاوضاع امام القانون . كما ان الاهتمام بهذا الامر يثير التفاؤل فى امكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعض من الوظائف العليا فى المجتمع ، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لايرد من مسلك عملى فقط ، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب . واذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد احيانا بما للاغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب ، ومع تقدير ان الاغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين ، فان وجه الاعتراض على هذا التبرير ، ان اسناده الى مفهوم نظرى من شأنه ان يمس مبدأ المواطنة ذاته ، وأن الاغلبية المقصودة بالهيمنة ، يلزم ان تكون هى الاغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين . وان وجود الاغلبية العددية الاسلامية من شأنه ان يزيل حذر التيار الاسلامى ، من ان تؤول مقاليد الأمور فى لحظة ما الى الاقلية الدينية بوضعها الدينى ـ وعلى العكس من ذلك فان مايثير حذر التيار القومى ان يكون استبعاد غير المسلمين على اساس مفهوم نظرى يتعلق بالصلاحية ما يمس مبدأ المواطنة لهم ويحيل المجتمع الى مجتمعين ويفصم عرى الترابط به .

ومن جهة ثانية ، فانه مع ملاحظة ماذكره الدكتور متولى ان من تغيرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ، ملاحظة ان من مظاهر تغير ظروف اليوم كما كانت عليه فى الصدر الاول للاسلام ، ان المسلمين فى الصدر الأول للاسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة كما كانوا قوة

بشرية عددية مرجوحة ، فلزمهم فى هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر الى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لئلا يفلت الزمام من ايديهم . كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع ازاء القوى المناهضة لهم . اما اليوم فقد آل الوضع الى عكس ماكان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على اسلام المسلم ، من إشراك غير المسلمين فى الشئون العامة . كما آلت اوضاع المسلمين السياسية والعسكرية فى الموازين العالمية الى ضعف غير خاف ، بحيث يجيء الحرز على المسلمين من عدم استقرار الاوضاع فى بلادهم ، بتأثير تغلغل مبدأ المساواة لغيرهم معهم . ولمفكرى الاسلام اليوم آسوة بعمر بن الخطاب الذى اسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتاه من ان الله تعالى قد أعز الاسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لايرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فان التيار الفكرى الدينى هنا ، لايواجه بالمسلمين جميعا اقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما بوصفها اقلية دينية او جماعة دينية اياكانت ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره فى النظر الى المواطنين وهو تيار امتدت جذوره فى الارض ، وتراكمت له على مدى السنين اعراف شاعت فى اساليب الحياة المعيشية ولايسهل اغفالها . وهو تيار لديه تاريخ وكفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار اصيل مشارك فى قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقدم فى هذين المجالين صيغة توحيد ، صيغة توحيد داخلى بالنظر الى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر الى الوطن العربى برمته . واذا كان يمكن القول بان التطور التاريخى فى القرنين الاخرين قد انتج انفصاما فى المجتمع بين مايمكن ان يسمى ـ من قبيل التبسيط ـ الوافد والموروث فان رأب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للاخر او انكاره ، وليس من امكان احدهما نزع صاحبه او نفيه ، ولا فى استطاعة الاخر القفز الى اخر الطريق وايجاد صيغ التفاهم والتلاحم امر لا محيص عنه ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة ، ينفى دعواه من حيث اضفاء صفة المواطنة الكاملة على المسلمين من الشركاء فى الوطن المشاركين فى كفاحه ونهضته .

من جهة مقابلة فاذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين اهم من تلك وروت تلك المسألة عينها محل هذا النقاش وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى وقد لاتصلح هذه الدراسة كمجال للايضاح او البحث فى شأن الشريعة الاسلامية . مما يحتاج الى بحث مستقل والى نقاش اكثر أناة وروية . يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشريعة هى السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتماتنا مع الغزوة الغربية الوافدة اليها فى القرن التاسع عشر ولمسار كل من الحركتين درجة النفع والضرر فيما آل اليه الوضع .

على انه بشكل عام يمكن القول بأن لا حجة فى الادعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعية وان الشريعة عنصر موحد للعرب كافة وهى بذلك تعتبر مجالا اصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلا عن ذلك نهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع ايضا لغير العرب من الاقليات القومية كالاكراد والبربر مثلا . ولاصحة كذلك فى قول يزعم ان اسس الشريعة الاسلامية من حيث هى كذلك لا تصلح اداة لمطامح التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية

وقد احتوى الفكر الاسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى وهو قادر بجهد المجتهدين ان يؤدى رسالته فى هذا السبيل .

• • •

ويبدو ان كتاب الماوردى « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » يمثل المرجع الاساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الاسلامى . ويرد الموقف من اهل الذمة الماوردى . ويظهر لقارىء الماوردى اليوم ان النموذج الذى يطرح لنظام الحكم فى بلاد الاسلام يختلف عن تلك النماذج التى ترجو اقامتها التيارات السياسية المختلفة الأن ومنها التيار الاسلامى دون ان يمس هذا الاختلاف اصلا من اصول الشريعة الاسلامية

واذا كان وضع اهل الذمة فى تولى الوظائف او الولايات العامة ، جاء لدى الماوردى فى اطار هياكل تنظيمية رسمها فالغالب ان هذ الوضع يتعين اعادة النظر فيه . فى اطار التنظيمات الجديدة القائمة او المرجوة واذا كانت هذه الدراسة لا تريد ان تطرح تفسيرا جديدا لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال

تفسيرا قد يكون محلا للأنكار ولاتريد ان تطرح منهجا من نوع ما اثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الاحكام وتصنيفه لها اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن ، فحسب هذه الدراسة ان تلج من باب اخر غير باب تفسير نصوص القران والسنة وتصنيف القطعى منها والظنى من جهة الورود والدلالة واذا كان التفسير صلة بين النص والواقع فحسبها ان تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية . سواء كان هو الواقع القائم فعلا او كان أملا منشودا - لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة اصول الشريعة الاسلامية لنظام معين قائم فعلا ، ولكن يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول . وعلى هذا النموذج يمكن اثارة الموضوع ، لا من جهة مدى صلاحية اهل الذمة لتولى وظائف معينة ولكن من جهة مدى امكان بناء نظام دستورى موافق لأصول الشريعة ويحقق فى الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعا وان اختلف اديانهم .

لقد كان الماوردى من الحنكة فى بيان الولايات [الوظائف] المختلفة ، بان عين سلطات كل ولاية ، جنبا الى جنب مع شروط توليها لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات وشروط التعيين فيها هى بيان اهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة .

وشروط الأمامة عند الماوردى سبعة ، هى العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشى « وان اختلف فى وجوب هذا الشرط الاخير »

والماوردى وان لن يورد شرط الاسلام هنا فهو مستفاد من سياق حديثه وواجبات الأمام عشرة هى حفظ الدين ، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا تضعف ولا تضعف المظلوم وحماية البيضة وحفظ النظام ، واقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى وتحصين الثغور وجهاد من يعادى الاسلام حتى يدخل فى الذمة وجباية الفىء والصدقات وتقدير العطايا وتقليد عمال الدولة فيما يفوض اليهم من عمال وان يباشر بنفسه سياسة الامة وحراسة الملة ثم قسم الماوردى الولايات التى تصدر عن الأمام اربعة اقسام وهى الوظائف التى يعين فيها مفوضون عنه الوزراء وولايتهم عامة فى الأعمال العامة « الولاية هنا تعنى السلطة وعمومها يعنى ان له كل السلطات والاعمال تعنى الاقاليم وعمومها يعنى اسباغها على اقاليم الدولة كلها » . والامراء وولايتهم عامة فى اعمال خاصة « اى فى اقليم معين » . وقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات . ولاية كل منهم خاصة فى اعمال عامة « اى سلطة نوعية محددة تسبغ على اقاليم الدولة كلها » . والقسم الاخيرة من كانب ولايته وكانت ولايته خاصة فى اعمال خاصة « اى سلطة محدودة فى اقليم محدد » . كقاضى لبلد معين او حامى ثغر معين[٤٧] .

ويذكر الماوردى ان الوزارة على حزبين وزارة تفويض ووزارة تنفيذ والاولى « ان يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه « اى برأى الوزير » وامضاءها باجتهاده » ويشترط لتقليد هذه الوزارة شروط الامامة النسب وحدة لانه ممضى الاراء ومنقذ الاجتهاد فاقتضى ان يكون على صفات المجتهدين .. ويشترط فيها شرط زائد على الامامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل اليه من امر حرب او خراج واما وزارة التنفيذ فحكمها اضعف وشروطها اقل لان النظر فيها مقصور على رأى الامام وتدبيره وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدى عنه ما امر ويمضى ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش ويعرض عليه ماورد من مهم وتجرد من حدث ملم ليعمل فيها ما يؤمر به .. فان شورك فى الرأى كان باسم الوزارة اخص وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة اشبه[٤٨]

وللماوردى ادراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الامرين جميعا وفروق الولاية بين الوزيرين ان الاول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد « اى الانفراد » بتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى احوال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب وليس من ذلك شىء لوزير التنفيذ وليس فيما عدا هذه الاربعة ما يمنع اهل الذمة منها الوزارة ورتب على هذه الفروق الاربعة فى الولاية فروقا اربعة فى شروط التولية فيشترط فى وزير التفويض الحرية والاسلام والعلم بالاحكام الشرعية والمعرفة بامرى الحرب والخراج . ولا يشترط شىء من ذلك فى وزير التنفيذ .

ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ اذا عزل الخليفة وزير التنفيذ ولم ينعزل به احد من الولاة واذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض لان عزل عمال التنفيذ نواب وعمال التفويض ولاة[٤٩] وبنفس هذه النظرة بحث فى شروط الامارة على البلاد[٥٠]

ويظهر مما سبق ان الامام فى نظر الفقه الاسلامى وان كان مقيدا باحكام الشريعة مأمورا بحفظ الدين

وتطبيق القانون الاسلامى فان سلطاته داخل هذا الاطار العام من احكام الشريعة اى سلطته التقديرية لا يحدها حد من تنظيم دستورى او رقابة سياسية من هيئة ما ويكشف عن ضخامة هذا الامر ان حدود سلطته السياسية والادارية بالغة السعة والعموم وذلك فى حفظ الامن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة وان شروط تولى الامام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا وبالنسبة للوزير فقد افرده الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم الان ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى المال العام قبضا واداء وان هذه السلطات لا يملكها فرد واحد او حتى هيئة واحدة فى اى من نظم الحكم الحاضرة بل ان يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات .

وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده واذا كان لا يجوز للزمن ان يكون وزير تفويض غ تفويض فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى لان سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتوالى فيما بينها على الاعمال .

ومن جهة اخرى يلاحظ من الناحية الادارية لا الدستورية فقط ان لم تعد السلطة الادارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما او مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالاحكام الشرعية وامور الحرب والخراج لان المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب علمه الفردى ولكنها تتهيأ بواسطة اجهزة فنية متعددة يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان اثبات ان ما يملكه الماوردى لدى سلطة من السلطات وقد صار اليوم موكولا لهيئات تنظيم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعدده ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تدبير او تنفيذ او على الاقل هذا هو المرتجى والسلطة تقيدها احكام الدستور وفى نطاق احكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة وفى نطاق هذه القوانين لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الامور لا تمارس كسلطة فردية انما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب فيمر مشروع القرار السياسى او حتى الادارى عبر قنوات محورة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا وان صدر القرار بامضاء فردى بعد ذلك فهو يصدر بهذا الامضاء تتويجا لكل العمليات المركبة السابقة وهو فى الغالب فى المهم من الامور يصدر بامضاء هيئة يشارك فيها عديد من الافراد لا من فرد واحد .

ويمكن اجمال هذه النقطة بالقول ان السلطة الفردية سواء فى السياسة او الادارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين توزيع السلطة بين العديد من الاجهزة والهيئات وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الامور وسلطة الامام التى صورها الماوردى فردية تماما يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها انها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وانها فى النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية او العمل الجماعى سواء كان تشريعيا او تنفيذيا او قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خص الماوردى بجماع سلطات الدولة لم يعد فى المقدور تسمية اى من اعمال الدولة وقيادتها الان وزير تفويض ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة وفضلا عن ذلك فان الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض ان عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ ولا يظهر وجه للاخذ بهذا الرأى الان وان تغير رئيس الجمهورية او الملك او مجلس الوزراء او المجلس النيابى لا يقتضى الان عزل واحد من عمال التنفيذ وعلى هذا فان منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله الا يكون ذميا لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ولكن حتى فى النظم القائمة .

ومن جهة اخرى فقد اجاز الماوردى للترمسى ان يقلد وزارة التنفيذ واذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردى مبلغ معلومات للامام ومنفذا لقراراته اى انه يؤدى الى الخليفة ويؤدى عن الخليفة فلا يلزم حسب تصور الماوردى ان يقتصر على هذه الوظيفة انما يمكن ان يكون مشاركا فى الرأى وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردى ان يضاف الى شروط تقليده شرط الحنكة والتجربة ولكنه لم يقتض ضافة الاسلام اليه ووزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن ان يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى اعلى مناصب الدولة ولا تزيد اسهام الوزراء مثلا او غيره فى مهام الدولة عن التأدية الى جهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردى عن امارة البلاد .

اما من جهة ولاية القضاء فقد شرط الماوردى لتقليدها الرجولة بلوغا وذكورة والحرية والاسلام والعدالة والسمع والبصر والعلم بالاحكام الشرعية وفضل عناصر العلم ومداه ثم ذكر فاذا احاط علمه بهذه الاصول الاربعة صار بها من اهل الاجتهاد فى الدين .. واذا اخل بها اوبشىء منها خرج عن ان يكون من اهل الاجتهاد فلم يجز ان يفتى ولا ان يقضى .. فاما ولاية من لا يقول غير الواحد فغير جائزة (٥١) وذكر عن سلطات القاضى ان ولايته عامة وخاصة العموم فيها يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق واثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون او غيره والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغير ذلك وتصفح شهوده وامنائه واختيار النائبين عنه والتسوية بين القوى والضعيف وليس للقاضى جباية الخراج اما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته ان لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من اهلها ويصرفها لمستحقيها لانها من حقوق الله تعالى ويمكن ان يكون القاضى مختصا باقليم معين عام النظر خاص العمل او ان يختص بمنازعات معينة (٥٢)

ومن الجلى ان ليس من قاضى اليوم تجتمع له هذه السلطات وقد توزعت وظيفة القضاء الى تقسيمات تتعلق بالولاية حسب المصطلح الجارى الان وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى واخرى تتعلق بالاختصاص الاقليمى وفوق ذلك واهم منه فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم استبدل بنظام القاضى الفرد نظام القضاة المتعددين ثلاثة او خمسة او اكثر يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة واصدار القرار بشأنها ولم يعد لقاضى فرد صلاحية الحكم وحيدا الا فيما ضؤل شانه وتفه امره من المنازعات كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى بحيث يجوز استئناف الدعاوى والاحكام امام محاكم اعلى ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه فى المحكمة وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الاعلى فلا يصبح نهائيا واجب النفاذ الا بتأييده من المحكمة الاعلى او برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه وثالث الفروق واهمها ان قاضى اليوم مقيد فى اجراءات نظره للدعاوى وفى انفاذ الاحكام فيها مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التى تنظم اجراءاته وترسم له مسلكه فى النظر والتقرير وتحدد له الاحكام التفصيلية التى يلتزمها فى نظر الموضوع واثبات وقائعه وتبين اوضاع المتنازعين وحقوقهم وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع والقاضى فوق ذلك مقيد من الناحية العمليه بسوابق ما استقرت عليه الاحكام من درجات التقاضى الاعلى ويمكن ملاحظة ان وظيفة القاضى فى تصور الماوردى تدور فى دائرة اوسع فى اطار الشريعة الاسلامية دائرة تشمل التفسير والتطبيق وتشمل ايضا الاجتهاد بالقياس وغيره مما تعتبر مصدرا من مصادر التشريع الاسلامى اى يدخل فى وظيفته ما يعتبر ذا صيغة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية التى تدخل ممارستها فى اختصاص السلطة التشريعية وحدها الان وقد سقط عن القاضى فى النظام الجارى عليه العمل الان عدد من الصلاحيات مثل اختيار النواب عنه والامناء وكذلك ما يتعلق بالصدقات ومن ثم فان اختلاف الوظيفة القضائية الان على هذا النحو يمكن به النظر فى اختلاف الشروط ومجمل القول فى هذه النقطة انه حيثما امكن الاخذ بما يسمى اليوم بالاساليب الديمقراطية فى بناء الدولة فان ذلك يمكن ان يحل من وجهة نظر اسلامية سياسية تلك المشكلة ذات الاهمية فى تكوين الجماعة السياسية يمكن بهذه الاساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين بما لا يحل بالاساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه تفكير الماوردى نفسه وذلك كله وفقا لمبدأى توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الافراد فى اتخاذ القرارات وانه حيثما يبنى تنظيم الدولة على اساس من دمج السلطات والسلطة الفردية فان فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقليد بعض الوظائف العليا التى تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية

واذا امكن قبول هذه النتيجة فان حقيقة المسألة الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم وما تؤثر به فى اوضاع الجماعة السياسية هذه المسألة تؤول من الناحية العملية الى وضع اخر يتعلق باساليب بناء الدولة ونظام الحكم ومن هنا تظهر اهمية اخرى للاساليب الديمقراطية فى احكام بناء النظم السياسية وقدرة هذه الاساليب على استيعاب مبدأ المساواة فى بناء الجماعة السياسية .

الموقف الفكرى للكنيسة

تجدر الاشارة الى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند إلى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . والأمر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط ، فالاقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع . ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية ، الذى ينبىء عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف ازاء الصهيونية ، وازاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية .

يبسط غبطة الانبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى اسرائيل فيقول ، « ان عهد الرب إلى اسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له . ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا افنيهم » . لأن وعد الله كان مشروطا ، وقد خالفوا شرطه ونقضوا عهد الله معهم بعد ان ائتمن شعبهم على الايمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الاصنام » « وصل الأمر بشير هذا الشعب أنهم وقعوا جميعا فى عبادة الاصنام » . لقد اختير الاسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه ، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا . وهم ليسوا اولاد ابراهيم لأن العبرة بالنسل الروحى لا بالنسل الجسدى . وقد اسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان » . ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح . وبلغ غضب الله عليهم ان رفض شفاعة الانبياء فيهم . ان مملكة اسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية ، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض . والشعب المختار فى المسيحية هو جميع المؤمنين بالله ، ويذكر الانبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كاصحاب ديانة قائمة . فمن الناحية الدينية كانت اليهودية ممهدة للمسيحية . فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها »[٥٣] .

ويذكر الانبا غريغوريوس قول بولس الرسول « ان غضب الله قد حل عليهم الى النهاية » ، وان كلا من اسرائيل وصهيون واورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى . وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة « وعلى هذا فكل نبوءة فى العهد القديم تشير إلى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم ، لابد ان تفهم على انها قد تمت فى الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه » . وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية ، باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا . وان اليهودية اليوم هى ديانة من ينكرون المسيح ولديهم « النزعة الشريرة القاتلة التى أباحت لهم فى كل العصور ، ان يضربوا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا . وهذا هو سر عدائهم للمسيح والمسيحيين » ، وأن « الاضطهاد الذى وقع عليهم عدلا فى كل البلاد التى تشتتوا اليها منذ هزيمتهم وهزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية[٥٤] .

ويرد الانبا غريغوريوس على مزاعم اسرائيل انها صاحبة الأرض المقدسة ، « ان الله الذى منحها تلك الارض فى وقت ما ، هو بعينه الله الذى طردهم منها بسبب شرهم وظلمهم وتعدياتهم وعصيانهم لله ولوصاياه المقدسة » . فقد طرد اليهود بامر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح . وقد سقط عنهم وصف كونهم الشعب المختار ، عندما صاروا غير أهل له « بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم » . فاذا سقط هذا الوصف ، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الاصليين ، قبل ان يسكنها اليهود بآلاف السنين . ثم تحدث عن اعتداءات دولة اسرائيل المتكررة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية ، منذ انشاء هذه الدولة فى مصر ١٩٤٨ . إذ دمروا فى ذلك العام وحده اكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا ، وقتلوا عددا من رجال الدين . « والخلاصة ان عداوة اليهود للمسيحين منذ النشأة المسيحية فى القرن الأول والى اليوم ، عداوة أصيلة وقائمة ، والمسيحى هو اليهودى العدو رقم ١ »[٥٥] .

ويذكر الانبا يؤنس اسقف الغربية ، ان اسرائيل الحالية لا علاقة لها باسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة ، « بل هى عصابات صهيونية ، تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية ، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان ، وتستند الى نظريات التوسع والسيطرة ، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كاداة لتحقيق اغراضها » . وقد ظهرت اسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية ، « ان المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس ، لا يمكنه ان يعتبر (اسرائيل) الكتاب المقدس وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية ، بل هى جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم

اسرائيل الله » . وذكر ان صورة اليهود فى الكتاب المقدس ، انهم حانثو عهد مع الله ، موصوفون بأبشع الصفات من القسوة والصلف ، وانهم شعب متذمر وشعب فاسق زان ، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبدالأصنام ، وقال فيهم السيد المسيح « يا اولاد الافاعى ، انتم من اب هو ابليس ، وشهوات ابيكم تريدون ان تعملوا » ، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته ، واسلمهم الله لأيدى اعدائهم وشتتهم فى كل ارض لابادتهم وافنائهم .

فهم اعداء الله واعداء البشرية واعداء أنفسهم . عذبوا القديسين وقتلوا الانبياء[٥٦] .

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وانشاء دولة اسرائيل . أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة اسرائيل ، فان الانبا غريغوريوس قد تساءل عما اذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع اسرائيل ، واجاب بقوله ان المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام ، انما تتحدث عن الحق الخاص ، اذ يتنازل المسيحى عن حقه من اجل سيادة المحبة والسلام ، « ولكن هذا هو نصف الحقيقة ، اما النصف الآخر فهو ان المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله » . ويردد قول السيد المسيح « لا تظنوا انى جئت لأحمل سلاما الى الارض ، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا » . ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية ، فالحرب فى هذه الحالة جائزة شرعا ، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص ، بل هى دفاع عن حق عام ، لا حقى انا شخصيا ، بل حق بلادى ووطنى ، حق المواطنين »[٥٧] .

ويذكر غبطة الانبا شنودة « نحن نعلم ان اليهود لا يمكن ان يقتربوا الى الله الا اذا تحطموا .... لذلك انا اؤمن ايمانا اكيدا من كل قلبى ، ان هؤلاء الناس لا يمكن ان يدخلوا فى الايمان ، الا اذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب . وكشخص مسيحى أؤمن بأسفار الكتاب المقدس ، وبالحكمة المأخوذة من تاريخ اليهود ، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم . صدق المزمور عندما قال (املا وجوههم خزيا فيطلبون اسمك يارب) . ليس ما يمنع اذن ان يقيم لهم الرب سيف تأديب ، يسلمهم لاعدائهم ، كما سلمهم للاعداء من قبل .... فنحن نصلى ان ينهزموا فى الحروب لكى يخلصوا »[٥٨] .

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة اسرائيل ، وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ . والموقف الفكرى هنا موقف دينى لا يظهر ان التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن ان تبدله فى اساسه الدينى ، بالنسبة للكنيسة التى اشتهرت باستمساكها العنيد بتراثها الفكرى . وإن الالتزام بهذا الموقف من شأنه ان يضع الفكر الدينى للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومى والتطلع للتحرر والاستقلال ، مثله فى ذلك مثل موقفها الفكرى ذاته من مجافاة الصليبيين ايام الحرب الصليبية ، ومن الدفاع عن استقلالها الفكرى والتنظيمى فى القرن التاسع عشر .

وان سياق المعاصرة لهذه المسألة يوجب ايضاح ان مقتضى هذا الموقف الفكرى ، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية ، ان ينظر الى المصرية فى اطار الكيان العربى الأشمل . لقد آلت المصرية الى الانتماء العربى . وان الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومى والشخصية الحضارية التى انبتت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال ، كل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية . وآية ذلك ان المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى اوائل هذا القرن ، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية الى ان تكون صيغة انعزال عن العرب ، وصيغة مهادنة واستسلام للاطماع الاجنبية صهيونية كانت أو استعمارية .

قد يثور التحفظ على ان ما ورد فيما سبق ، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة اكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة . ولكن هذا التحفظ يغيب عنه ان عوامل تكوين الجماعة متوافرة ، ولا يظهر انها محل لانكار الجادين . وان من يحبذون المصرية الاقليمية انما يصدون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا . ومن جهة أخرى فان محل جدارة اى جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية ، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة . سيما ان كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت ، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب ، وتفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة . فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية . وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الاسلامية .

على ان الملاحظ انه بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وفى النصف الثانى من السبعينات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق . وما يتعين ابرازه باديء ذى بدء ، ان المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة ، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة انما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية . والمواقف السياسية يشيع تبنيها بين المواطنين وان اختلفت اديانهم ، اما ما ينبغى الحذر منه ، فهو ان يقوم موقف سياسى يستقطب أهل دين ما ، لما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة . لأن ـ الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويفصم عراه .

وقد اوضح هذا المعنى الآب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن ، فذكر أنه اذا لم يكن للكنيسة ان تستند الى قوة السلطان الزمنى ولا ان تجمع بين سلطانها الروحى والسلطان الزمنى ، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحى الذى يرتبط بالسلطان الزمنى ويتصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا « لذلك فالمفروض على الكنيسة ان تترك للمسيحيين الحرية الكاملة فى قيامهم باعبائهم الوطنية .... والكنيسة ليس لها اتجاه خاص فى انظمة الحكم ولا ان تناصر وضعا اجتماعيا أو سياسيا[٥٩] .

وذكر فى مناسبة أخرى ، فى مقال أصدره فى ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة احداث لبنان ووجهه إلى لبنان الجريحة ، إلى عنصر مصرنا الطيبة » ، يذكر ان الطائفية كتكتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها الوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يختص الطائفية ، اما الكنيسة فلتبقى الى الأبد مكان انطلاق من العالم ، مكان تنازل عن الذات ... »

أما تلك الاتجاهات المشار اليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا ان يبلورها فى دراسة شيقة ، قال « فى الحقبة الحاضرة والمقبلة ، اعتقد ان هناك طريقين يتجاذبان اقباط مصر . الطريق الأول بالضرورة هو الأصوب ، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعونى ، ويرى فى الارتباط مع الغرب مصلحة مصر ، باعتبار ان الدول العربية وامريكا تدافع عما اسماه تشرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى هذا الاتجاه ان البعد عن العرب فيه ضعف للاسلام وبالتالى عدم سيطرة التيار الدينى الذى يخشاه الاقباط ويرقبون حركته فى حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع اسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد فى الأديان ، ومن ثم يسمح بنشاط وتواجد التيار الدينى المسيحى . ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار فى الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغى ان ننكر ان هناك طريقا آخر ، يرى ان اضطهاد الاقباط كأقلية ، مهما يكن هذا الاضطهاد بسيطا ولينا ـ مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق ان التيارات الرجعية العالمية والمحلية هى التى تقوم بالتفرقة بين المسلمين والاقباط ، استمرارا لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) .

ويرون ان اسرائيل هى نوع من الاستعمار الاستيطانى يخطط ويناور لكى يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية الى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شعب الله المختار) . ومن ثم فان هذا التيار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن اقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان .. على ان سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه فى أمريكا اللاتينية ـ وامتدادا لهذا الفكر فان الأقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا المفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى .. »

والملاحظ أن الطريق الأول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا اقليميا للجامعة أو القومية ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوربية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما تروقه الجماعة من تحرر ونهوض . ولا يرد من ذلك كله . لأن كل الاعتبارات تتصل بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الاقليمى والاتجاهين العربى والاسلامى . والدعوة الى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوربية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ،

دعوة كان من مؤيديها في الثلاثينات طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر » ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزي والدكتور لويس عوض ، وميريت بطرس غالي فيما نشره في ١٩٧٠ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » .(٦٠) وذكر فيه أن مصر تنتمي الى حضارة البحر الأبيض وعليها ان تنهل لامن خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وانه ليست فكرة جمع ، الشعوب الناطقة بالعربية في أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالاسبانية أو الفرنسية أو الانجليزية في أمة أسبانية أو فرنسية أو انجليزية واحدة » . ومن جهة أخرى فان الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع في السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع اسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسي واجتماعي ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط شيوعا فيما بينهم ، صدورا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة في المجتمع .

انما وجه الخطورة يتراءى في صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » وفي توجه تيار قبطي بوصفه قبطيا الى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن « الحضارة المسيحية » ، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة في « ضعف الاسلام » ، وان تأييد السلام مع اسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الديني المسيحي . وهذا التوصيف يوحي بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفي . ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الاطار الوطني والقومي الذي يحكم مصالح الجماعة . وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية بعنصر من العناصر المكونة لها . هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفي ، يأخذ من التاريخ ويترك ، ويصل من الأرض ويفصل ، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر ، ويؤيد من السياسات ويعارض ، كل ذلك بصفته بمعيار وحيد هو الصالح الطائفي ، الذي يتحول الى انتماء سياسي .

لقد اصدر مؤلف أمريكي في ١٩٦٣ كتابا عن الأقباط أسماه « الأقلية الوحيدة » . أصدره في سياق تاريخي من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذ الامريكي والغرب عامة . وينطوي الكتاب على دراسة تفتقد العمق والأصالة ، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الأقباط ، عما اذا كان ثمة امكانية للتحريك أم لا . ويذكر ان القومية العربية التي يترنم بها نظام عبد الناصر ، لا تعني على السنة المسلمين غير الاسلام فهي صنو له ومرادف ، وانه حتى مع اختفاء الاخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا في حلوق القبط ، الذين يستشعرون روح الاخوان بغير جسدهم .(٦١) ثم تكلم عن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة ، اذ حلت مشاكلهم مع كنيسة اثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التي كانت تستنفد جهودهم . كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الاب مكاري السرياني المتحدث الرسمي باسم البطريك . والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الديني ببرنستون بأمريكا درجة اخرى من الجامعة الامريكية بالقاهرة(٦٢) . ويذكر ان البطريك الانباكيرلس السادس ، وان كان يؤخذ عليه انصرافه للامور الدينية وحدها وعدم ادراكه ان السياسة جزء من وظيفته . كان تطوير الكنيسة صار امكانية واضحة ، كما يمكن لراهب مثل البطريركان يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية الى العمل . فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر الى الاهتمام بالمشاكل الحديثة وفي المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة عدد الاقباط في الوظائف الكبرى وغيره . يمكن أن تحفز على هذا التحول ، وان تصوغ راهبا في هالة بطولية يتحدى الاغلبية المسلمة والضغوط المتعددة ضد الاقلية . وانه يمكن في اي وقت ان يظهر من احد الكهوف المنعزلة في الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص .(٦٣) وان القبط باقامتهم الروابط مع التيار الاساسي للمسيحية في العالم ، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية ، يجعلون من الصعب على اي نظام مصري أن يهاجم كنيستهم بغير ان يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية . وبقدر ماتهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجية ، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطي ، فان خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط في اي اجتماع دولي ، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة ، القادرة على جذب اهتمام عبد الناصر الى صيحات القبط في بلده .(٦٤)

وفي هذا السياق يمكن ايراد حكمة الاب متى المسكين أوردها في مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب » ، ذكر ان الطائفية تعني « أن يستيقظ في الانسان وعي استقلالي بجنسه أو دينه أو عقيدته ، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة . تجعله يتخذ مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته » . وتحت هذه الدوافع أما أن ينطوي على نفسه أو أن يهاجم ويصادم . ثم ذكر أن الطائفية

والتعصب منذ ظهورها في الطفل ، هما ملاذ للأمن النفسي . والتفاوت بين انسان وآخر في الطائفية والتعصب » يتناسب في عنفه وشدته ، مع الاحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وأمانها ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة ، لذلك فان أقوى سلاح لاثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات ، هو التأثير عليهم لادخالهم في مجال الاحساس بضياع الأمان والسلام النفسي ... ونستطيع أن نقول أن سلاح التهديد الاقتصادي في اثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني الخالص ..»(٦٥)

وكتب موسى صبري يعلق على مانشر في بعض صحف الولايات المتحدة ممن سموا أنفسهم « المصريون المسيحيون في لوس انجلوس .. » عن التهديد الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الاسلامي ضد الأقلية القبطية ، وما يزعمونه بتهديد الأقباط في أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهاد لهم منذ قرون ، كتب يقول « انني أعرف ان عددا محددا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا الى أمريكا منذ عشرين عامة وتجنسوا بالجنسية الأمريكية . هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الأعمى ، وزعيمهم وهو دكتور محاسب ، فشلت معه كل محاولات الاقناع على مدى سنوات طويلة ، بان يقلع عن هذا المعنى ... ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر الى لبنان أخرى . »(٦٦)

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفي يجد جذوره في مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية ، أكثر مما يجد تلك الجذور في الموقف الفكري الديني للأقباط . وان الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم ، لا تفيد بأي وجه ان « مسيحية الغرب » كانت درعا واقية لهم ، والتاريخ القبطي يعي جيدا انه عاني من اضطهاد مسيحي الغرب مالم يصادفه من غيرهم . ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكري للكنيسة المصرية لم تكف القرنين الأخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها ، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كان مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة . اما عن اسرائيل ، فهي من هي في نظره الفكر الديني القبطي حسبما سلفت الاشارة . وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس في فترة سابقة ، وهو ان الاسلام أقرب للمسيحية من اليهودية ، لانه يعترف لها بما تنكره اليهودية .

ومن جهة أخرى ، فانه في سياق الجدل مع هذا التيار المجند للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية ، يمكن الاشارة الى انه في هذا النطاق الضيق ، ومع استبعاد أي عنصر خارجي يؤثر في موازين العلاقات بين المصريين ، فلا يظهر أن التكوين السكاني لمصر مما يساهم في ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتماء متميز ، ولا ان توزيع السكان في الأقاليم المصرية المختلفة مما يسهم في ترجيح هذه الكفة في اقليم ما . ونسبة السكان القبط في الاحصاء الرسمي لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٣١٪ من المجموع ، ولا تزيد في القاهرة عن ١٠,٢٪ من سكانها . وأكبر نسبة للأقباط في محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪ . ولدى من يتشككون في صحة هذا الاحصاء الرسمي ، فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ من السكان الا قليلا .(٦٧) فان ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سنداً امنا لصالح طائفي . فلا يبقى الا القول بان الوقاية آتية من الخارج . وهذا بالموقف الطائفي الى موقف « ماروني » لا يبدو ان وطنيا مصريا الا ويتوق للوصول اليه . ويؤكد ان الطائفية تفضي بمصر حتما الى موقف معاد للحركة الوطنية عامة . وهي نصر بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر ، عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسي ضد أهل بلاده ، وكانت خطيئته انه لم يدرك ان اي احتلال أو نفوذ أجنبي وان طال زائل ، فلا يبقى ربط المصائر به وفصم أواصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على ارضهم الى ما شاء الله . وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين ، وهو لم يعد مصريا ولا صار فرنسيا ، وقد مات على السفينة بين الأرضين . ترك مصر ولم يصل الى شاطيء آخر .

ويمكن الاشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين في مصر من بلاد « الحضارة المسيحية » ، أن يتجاهلوا في تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين ، وأن هذه الغالبية تشارك في الديانة شعوبا واسعة الانتشار في آسيا وأفريقيا في مناطق جد حيوية . وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار إليه فيما سبق ، قد فطن بحق إلى أن أمريكا وإنجلترا لايهمها المسيح ذاته » في سبيل تنفيذ مخططها الاستعماري » ، فان إيغار صدور المسلمين أمر لا يبدو قريب الاحتمال من تلك الدول . وقد يقف صنيعهم في هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين ، مع الحرص ألا ينحسم

الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة . ولكنهم لن ينحازوا إنحيازا مطلقا للمسيحيين ضد المسلمين .

●●●

أما بالنسبة للطريق الثانى الذى يتجاذب الأقباط ، ويرى أن « إضطهاد الأقباط كأقلية ـ مهما يكن بسيطا ولينا » ، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا . فقد سبقت الاشارة فى الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقى لما يعتبر تفرقة ، حجم لايبدو أنه وصل إلى مايسمى « إضطهادا » ولاسمى كذلك إلا فى سياق إثارة فعالية . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا فى هذا المقال ، أن الأقباط ينتشرون « إنتشار الماء والهواء .... جنبا إلى جنب مع أشقائهم المسلمين فى كل مكان وموقع ... ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة ... يمثلون ثقلا معينا فى الطبقة المتوسطة وبين المثقفين ، وهذا يعطى لوجودهم وزنا إجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددى » . وذكر عن وجودهم فى وظائف الدولة ، أنهم موجودون فى كافة الدرجات ، وإن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لاتتناسب مع عددهم فى جملة وظائف الدولة أو فى كل من هذه التخصصات عل حدة » . وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى ، لايرد من التضييق عليهم فى هذه الوظائف بمالايناسب عددهم من السكان ، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم فى الوظائف العليا يقل عن عددهم فى جملة الوظائف والتخصصات . ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من إستبعاد قبطى من الترقى إذا كان سبب الابتعاد ديانته ، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط فى الوظائف العليا مع عددهم فى جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة ، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا ، وهذا هو المرجو ، أو أن يكون الأمر لدى طالبى مراعاة النسب العددية ، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لانسب المتخصصين أو غيرهم ، وإلا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة .

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الأقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالم ، ومن ثم فان إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر ، لايمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية ، رغم محاولات عديدة لذلك . ولكن رغم ذلك فان هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار إحساسهم كأقلية لها مشاكلها ....

وهذا الطريق الأخر الذى يتجاذب الاقباط . يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة ، ويرى فى إسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطانى يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن إنتماءاتهم الدينية . ولكن لايبدو أن هذا الوعى قد اوضح مدى مايمكن أن يكون للاسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار ، ولامدى ماللفكر الدينى القبطى من دور كذلك . لذلك « فان هذا التيار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة » . ويبدو من ذلك ، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الاسلام ، والرغبة فى إستبعاده سياسيا . ومع تقدير ان شعار « العلمانية » ، يعنى إستبعاد كلا من الاسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة إزاء الديانتين . فالحاصل أنه يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط . لأن المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة ، والابتعاد عن السياسة لاينتقص منها كعقيدة ، بينما الاسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها . وإبعاده عن ذلك يفقده بعض جوهره . وإذا كانت نشأة العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة . فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها . وبهذا لم يكن من شأن العلمانية ان تصطدم باسس العقيدة الدينية المسيحية ، وذلك فى صراعها ضد البابوية ، والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط ، وقد بقى فى صفائه المسيحى الأول ، معطيا مالله لله ومالقيصر لقيصر . ووفدت العلمانية مع ماوفد . فلم تنتقص منه شيئا . على عكس وضعها بالنسبة للفكر الاسلامى . وليس طريق بناء الجامعة القومية ، صدع عقيدة الاغلبية ولاالاقلية من ذوى الدين . بل الطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها . والعمل على بعث الأسس الحضارية والتاريخية للجماعة . المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الوطنى .

والحق ان الحذر من الاسلام السياسى أو كراهيته . تيار مغترب وافد . وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية ، وهم كثرة من ابناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين . وهو بذلك شائع بين المسلمين والاقباط . فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو إختلاف الدين ، بقدر ماهو إختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الأقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لان الاسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم . وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا أن الأقباط تنفسوا الصعداء عندما

إصطدم عبد الناصر بالاخوان المسلمين فى ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الأمان » . ولكنه يلاحظ أن فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى وجود للأقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الاسلامى ليس مصدر الأمن للأقلية الدينية غير المسلمة ، إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم ، أى بالديمقراطية وباقرار مبادىء المساواة والمشاركة .

ومن جهة ، فانه ينبغى الحذر من مقولة أن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبط باضعاف الاسلام أو بنفى إسلامية المسلم . لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه لما يرتب من أضرار سياسية وإجتماعية ولعدم ضمان عواقبه . وأن المرحلة التاريخية المعيشية منذ غزت أوربا بلادنا ، تفيد أن نفى إسلامية المسلم ، أى نفى إنتماء المسلم الحضارى والتاريخى ، لن ينجح - إن نجح - إلا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وكافة مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى إلا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة ، يتقفون بعصا من الصنائع بغير إنتماء ولاهوية . هذه الموجة القمنية وحدها بنفى إسلامية المسلم ، ستنفى حتما وبالضرورة قبطية القبطى . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة ، لامساواة فى العبودية للغير . وبقدر ماتكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لامشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على مايعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى او المهنى أو كمال حقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل آن يصير فردا فى جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن إنخلع من أرضه وقومه ، وإنزرع فى أصص جاليات المهاجر . وإن إستبقى تميزه بماإنطبعت عليه تربيته الأولى فى بيئته من طباع ، فهل يضمن إستبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لمن يبرحوها ، بله ، أن يتركوها . بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر . وإذا كانت الهجرة تنشىء مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم ، ألم يفقد المقيمون فى بلدهم ، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من أنجب أبنائهم . ألن يفقدوهم تماما بعد جيل واحد . وبالمثل فان الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة ، التى تقتحم فى بلادنا الدور - والرؤوس ، هل ستبقى للقبطى فى بلاده قبطية يطمئن إليها بضعف الاسلام . ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا . أسلم منهم من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها . ثم لما وفد الغزو الغربى ، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها ، أم سدد طعنة الرمح فى الصدور ، بالطائفية الكاثوليكية والبروتستنتية تقتطع منهم ، ومحاولات للتسرب الفكرى إلى كنيستهم العتيقة ، ومحاولات لصدعها ، كل ذلك فى قرن واحد . وهل من ضمان الا يتكرر هذا الصنيع ، بعد أن أوقفته حركة الاستقلال الوطنى المصرى وبعد محاصرتهما للنشاط التبشيرى ، خاصة على عهد عبد الناصر .

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق إستقلالها وتميزها ، وهل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهلها . ألم تفد إلينا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه ، وطلبتها فيما تطلب كنيسة القبط هذه .

وفى المقابل ، ألا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس إبن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر ، وكان بطريرك الأقباط بنيامين متخفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى ، يقول ساويرس « كتب (عمرو) إلى عمال مصر كتابا يقول فيه : الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله ، فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته .... » ، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه ، وقال لأصحابه ، إن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن مارأيت رجلا يشبه هذا .... ثم إلتفت عمرو إليه وقال له : جميع بيعك ورجالك إضبطهم ودبر أحوالهم » . ويعلن الدكتور وليم سليمان قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والاسلام على أرض مصر . لم يكن سحقا . ومايعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحى مصر .... كان أساس اللقاء إحترام كل طرف لعقيدة الآخر »[٦٨] . وإذا كان هذا اللقاء الأول للاسلام الفاتح بمسيحية أقباط مصر .. فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا ، وفى نطاق رباط قومى وثيق .

●●●

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الاسلامية . ويشيع بين الأقباط قلق شديد من هذه النقطة . ووجه القلق أن الشريعة الاسلامية مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، وان الشريعة لا تسوى غير المسلمين للمسلمين فى

الحقوق والواجبات أى فى المواطنة . وأن فى الشريعة بحسبانها اسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى تقرير شئون بلادهم . وأن فى الشريعة أحكام قاسية تتعلق بالحدود . وأن ـ أصحاب الدعوة للشريعة الاسلامية لا يظهر فى فكرهم ومسلكهم قبول الاجتهاد ، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية . ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم .

وأن المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية ، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الاسلامى . بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوهرا ، ومبررا لقيام دعوته . والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى ، ومصدرا للصراع ولاثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية ، وقد يثير العصبية والكراهة . وتشيع الكراهة بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين ، أن الآخر هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته . مما يثير البغضاء والشحناء والتعصب وقد أصاب الأب متى المسكين فى قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب الا ان نزيد له المعرفة الصحيحة ، لعله يبلغ الى الحق الذى هو الله ... » .

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة ، ابداء بعض من الملاحظات الأولية ترسم اساس وضع المسألة . وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها . وتنير لكل طرف وجه صاحبه ، ويرى أن ليس فى يده سيف ولا خنجر ، وانما كتاب يؤمن به ويستمد منه ـ فيما يستمد ـ موقفه الانسانى الحكيم . وقدرته على المودة والرحم ، وعلى مكافحة الاعداء . ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض . وعلى غير جفوة .

وبالنسبة للحذر من الشريعة الاسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد ، فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف . فى صدر بيان الموقف الفكرى للتيار الاسلامى من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة . ومن حق المواطن أن يطلب المساواة ، ومن الواجب أن يجاب . وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الأقباط والمسلمين ، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومى عامة والتيار الدينى السياسى . وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل . وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الأقباط بوضع خاص فيه . وموضوع ضمان المشاركة موضوع يتفرع من مبدأ المساواة ويحل فى اطاره . ولا وجه لتكرار ما سبقت الاشارة اليه فيما سبق .

وبالنسبة للموقف الطائفى الذى يغالى فى رفض الشريعة الاسلامية أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية او القومية أو الداخلية ويصدر فى رفضه أو فى دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة . فان هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته ، بما لا وجه معه للتكرار . والدعوة الطائفية لا تقابل الا بحق الأغلبية فى التقرير . وأى دعوة تتقلص فى اطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للأمور والأشياء فى اطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة ، أى دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها ، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به ، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية . وقد اشير من قبل فى الفصل الخاص بدستور ١٩٢٣ ، أن جملة القبط رفضت التمثيل النسبى للاقباط ، وكان من أسباب الرفض أنه تمثيل يحيل الأقلية الدينية الى أقلية سياسية مغلقة ، لا أمل لها أن تتحول ـ على عكس الاقليات السياسية ـ الى أغلبية . وهنا يتعين الاشار الى أمرين أساسيين ، أن مواطنا لا يضمن لمواطن أخر الا حقه فى المساواة والمشاركة ، وأى مواطن لا يملك لأخيه الا ضمان هذا الحق ، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة ، وذلك مادمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية ، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد ـ والسياسات ، فهى أمر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية الاجتماعية الشائعة بينهم . والامر الثانى أن رفض الشريعة الاسلامية ، لايجرى هنا ترجيحا لنظام قانونى أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه ، ولكنه يجرى ترجيحا لنظام قانونى لاتينى وفد ، وتقرر وكان غريبا عن نظم المعاملات المعمول بها . ولاوجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملائمة ، ولاوجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث ، لمجرد ان الاقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية .

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم ، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه ، لدى من يقول بها ، لو أن للكنيسة القبطية نظام قانونى للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن مايخالفه . ولكن الحادث وفق مايراه رجال الدين المسيحى ومثقفوا القبط ، أنه يوجد هذا النظام

يذكر الأب متى المسكين لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر ، وقد رفض ملك الأرض ، وأن ـ « محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض » . وأن التاريخ يشهد أنه كلما نزعت الكنيسة الى السلطان الزمنى « وزاغت وراء أموال الأغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الدينى والسلطان الزمنى ، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية ، فشلت المسيحية فى تأدية رسالتها ، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن وبقدر ماكانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ماكانت تفقد قوتها الروحية ، وبقدر ماكانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ماكان يتسلط السيف عليها[٦٩]

ويذكر الدكتور وليم سليمان فى تقديمه وتعليقه على كتاب « الدسقولية » أى تعاليم الرسل ، وأول كل شىء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحى الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع تقوم على تنفيذه سلطة زمنية . انها تجعل السلطان المسيحى فى المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج ... ، » فى كل هذا تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحى . تعطى مالقيصر وما لله لله ...» [٧٠] كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الاديان أن الأنبا اثناسيوس خاطب الامبراطور قائلا « ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا ، وليس لك أن تقوم بعمل كنسى » [٧١] ويذكر البرلحام « ليس فى الانجيل تعليم سياسى أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية » ان السيد المسيح ... خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشىء ملكا سياسيا لله . فهو لم يحاول أن يؤسس دولة ، ولا حاول اعطاء الدولة القائمة نظاما . ثم أن الانجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة .... [٧٢] .

ان الكنيسة القبطية لم تكن فى تاريخها كنيسة حكم قط . ومكنها ذلك من الحفاظ على المنبع الصافى للفكر المسيحى فى هذا الشأن . ولعل الكتاب المشهور الوحيد فى التراث الكنيسى المصرى ، الذى تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات ، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشيخ الصفى أبى الفضائل بن العسال فى القرن الثالث عشر الميلادى ، والمعروف باسم المجموع الصفوى . وقد تضمن جزئين أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الأحكام الكنسية أى العبادات . وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الأحوال الشخصية والمعاملات . وقد صرح فى مقدمة الكتاب ان القصد من ايراده هو تسهيل « الحكم على الحكام » ، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات فى هذا المجال . ثم ذكر المبدأ المسيحى الأساسى « ولما كان القصد الأهم بارسال الرسل هو التبشير فقط ، كما قال بولس الرسول ، والتبشير مقصور على الايمان ووصايا الحياة الدائمة ، ترك المبشرون تفصيل الأمور السياسية فى الاقاليم لرؤسائها ، لأن من يدعو الناس الى ترك القنية بالكمال لايضع لهم قوانين مفصلة فى أحكام المقارضات والمشاركات .... ومايناهم عن محبة العالم ومافيه لايقرر لهم معاملاته ....» . ثم أورد مأخذ أحكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الاول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاثوس عوض ، اذ ذكر أن بعض القوانين دخيل . وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات ان غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة[٧٣] . وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين مالله وما لقيصر .

والملاحظ من مطالعة الكتاب . تأثير المؤلف الواضح بالفقه الاسلامى ومناهج فقهائه ، واستخدامه مصطلحاتهم فى سياق حديثه ، مثل الاجماع والقياس . والفرض والندب . وهو فى الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت . فأورد فى وجوب اقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته مايظهر تأثرا بما توررده كتب الفقه الاسلامى عن « الأحكام السلطانية » وعن الولايات . ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، مايمكن للرئيس (البطريرك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الأصول فى هذا الشأن مايظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الاسلامى عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الأمر يحتاج الى فضل بحث يدقق فى تفصيل أحكام المعاملات فى ضوء ماكان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى .

ومن الجدير بالذكر انه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها ان الزنا بقريبة يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشر سنة او بخطيبة الغير ، أى من ذلك يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشر سنة او بخطيبة الغير الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع انف الزانى فضلا عن التعويض ، ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه . ومن العقوبات أيضا

الضرب والنفى . وبالنسبة للسرقة فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفى مع التعويض (أى الغرامة) ومن يسرق بعصابة تقطع يده وايدى معاونيه وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر وفى السرقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزييف العملة . ومن ألقى نارا فى مدينة أو قرية يحرق . واثارة الشغب بعد سابقة الانذار ، يستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى .

ومن ذلك يبين ان العقوبات التى وردت فى الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم ، قد وضع من العقوبات ـ بصرف النظر عن تصنيف الجرائم ـ مايصل الى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف . ومبدأ العقاب بالايذاء البدنى قائم فيه . وأيسر دلالات ذلك أن الايمان المسيحى لايرفض هذا النوع من العقاب . ومن ثم لاوجه للنعى على الشريعة الاسلامية فيما أوردته عن الحدود ، لاوجه لهذا النعى نعيا مبناه مسيحية المسيحى أو يهودية اليهودى . وبذلك فان الجدل حول العقاب البدنى ، لاينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم ، ولايختص به مسيحى لوصف دينى يتصف به . ولايحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى .

● ● ●

وإذا ظهر مما سبق أن المسيحية لاتضع نظاما قانونيا للمعاملات وللعقوبات . ومن ثم فهى لاتتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الانظمة القانونية أو يعارضه . وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهر فى إيضاح فى هذه الدلالة . وإذا كانت الشريعة الاسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين ، وجرت أحكام فقهها فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا . وإذا كانت حسب استقراء احكامها ، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشة ، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة ، وراعى الفقه الاسلامى فى مراحل آزدهاره ظروف الزمان والمكان ، ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحه على العادات والأعراف قديما ، وأمكان ذلك حديثا . أن كان ذلك فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى ، مادام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة . ولايظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى . بل لعله يكون إليه أقرب لأنه يشكل جزء من تاريخه القومى ، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا . ولعله يطمئن الى مااستطاع هذا الفقه ان يستوعبه من العادات والاعراف ، فى كل ماانتشر فيه من الأمصار ومنها مصر .

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتى ، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى ، فعارضه أعضاء الديوان بالأجماع « بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا[٧٤] . وذكر بيولا كازيللى ، رجل القانون الايطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر ، « يجب على مصر أن تستمد قانونها من الشريعة الاسلامية فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية »[٧٥] . والمؤتمرات الدولية تعترف بالشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن ، وهى القوانين الفرنسية (اللاتينية) والانجليزية (السكسونية) والالمانية (الجرمانية) والشريعة الاسلامية .

أما عن موقف رجال الفقه الوضعى المصرى المحدثين عن الشريعة الاسلامية ، وعن نظرهم إليها لامن حيث المصدر الدينى ، ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى ، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية ، فان ذلك يتراءى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابه الضخم عن « نظرية العقد » . « علينا أولا أن نمصر الفقه ، فنجعله فقها مصريا خالصا ، نرى فيه طابع قوميتنا .. ففقهنا حتى اليوم لايزال هو أيضا ، يحتله الأجنبى . والاحتلال هنا فرنسى . وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولااقل عنتا من أى احتلال آخر » ، ثم ذكر « أنى لم أغفل الى جانب ذلك الشريعة الاسلامية ، شريعة الشرق ووحى الهامه .. فهى من قبس روح الشرق ومشكاة من نور الاسلام ، يلتقى عندها الشرق والاسلام .. حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا . هذه هى الشريعة الاسلامية . لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ماينفخ روح الاستقلال فى فقهنا وفى قضائنا وفى تشريعنا »[٧٦] . ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستقاء تشريعنا بقدر الامكان من وحى الشريعة الاسلامية ، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية ، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح ، من أن القانون لايخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه » . « أن الشريعة الاسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لآن تكون مصدرا للتقنين » . ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى فى ١٩٥١ ، دعا الى قانون عربى موحد أساسه الفقه الاسلامى[٧٧] .

وفى ١٩٣٦ ، أعد الدكتور شفيق شحاتة ، وهو قبطى وكان استاذا جليلا فى القانون المدنى ، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الاسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية ، فإذا نحن آردنا الانتفاع بها ، يتحتم علينا أولا الوصول الى القواعد العامة التى تحكمها جميعا .. » ، « ثم آن الفقه الاسلامى قام وترعرع فى مدى آجيال عديدة ، وساد فى مختلف الأقطار التى جمعتها المدنية العربية ، تلك المدينة التى تركت آثارا خالدة فى جميع مناحى العلوم والفنون ، فليس غريبا إذا ان يكون آثرها كذلك فى ناحية التفكير القانونى . وفى الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبهى صوره ، ولاتزال آثار هذا التفكير من أنفس مايدخر الشرق من التراث العلمى » ، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث .. عسى ان يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه ، فاتحة عصر احياء لتشريع لايمكن آن يكون غيره ملائما فى بلاد كانت مهدا له ومرتعا » . وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت ــ وأن الاساتذة الغربيين انفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات[٧٨] . وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الاسلامية على مايقبلها من نظم القوانين الحديثة [٧٩] .

وفى ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة « البلاد العربية فى ابان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل فى الشريعة الاسلامية . والشريعة الاسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملا لمختلف نواحى الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا اردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع الى هذا الينبوع ، لنغترف منه انظمة تتسق وحاجات العصر .. »[٨٠] .

●●●

ومايتعين ملاحظته فى هذا السياق ، أن التيار الاسلامى اثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لايمارى فى ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش واجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد يفرض على الناظر الجاد ادراك أن ثمة وظيفة هامة تؤديها . ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل والعطاء فى مواجهة مشاكل كثيفة محدقة ، وفى مواجهة غزوان عديدة متحققة ، فى كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر .

ومن جهة آخرى فان العنصر الذى يثيره فى النفوس والضمائر ، قادر على زرع الانتماء وانكار الذات ، فى ظروف يبدو فيها أخطر مايواجه الرجال ، هو ماأعترى انتماءهم الوطنى والقومى والحضارى والفكرى ، ماأعترى ذلك من خلل وخفوت ، وماأعترى توجهاتهم من شعور بالضياع ومن الهرولة وراء الحسيات . وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية ، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعى ، وتنكرنا لكل مافى ماضينا ، وصار الماضى متروكا مهانا ، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية . صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالا للهزؤ والسخرية ، يفترس نهشا بالأنياب والاظلاف ، فعل الكلاب بالجيف . ومع هذا الهدم الغليظ ، ومع أيلولة التوجه الى الغرب بغير تحفظ ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى دعم الشعور بالتبعية والتقليد صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط ، ولكن فى شخوص هذه الحضارة ورموزها وفى أى مظهر من مظاهرها . وضعف الباعث على الاصلاح ، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصلح بيته ، مادام يجد نماذج جاهزة تأتيه ، ولم يعد بالبعض حاجة حتى الى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة ، مادام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر . لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه ، وهى أن ينقله الى قومه . بات حسبه آن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية . وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه .

آن المحارب أن افتقد الباعث المعنوى للقتال ، أن افتقد معنى الجهاد او الكفاح ، صار مرتزقا ، يقاتل لاشباع حسياته . وكذلك الحال بالنسبة لأى مهنى أو عامل ، ان افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها فى نطاق انتماء ما ، صار مرتزقا أيا كانت ملكاته وكفاياته . حتى التعليم صار من أهم أهدافه لا بناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع الحصار عنها ، بل صار هدفه إعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى اى مكان ، اى تمكنه من الهجرة اى خدمة الآخرين ، وصارت مؤسساتنا بذلك اشبه بمزارع تربية الخيول ، تربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمية . وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من أبنائنا ، لامن بنى حجرا فى بلده ، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر . وصار معنى العزة الوطنية لاأن نبنى على هذا التراب مجتمعا وحضارة ، ولكن ان يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج . صار

الشاطىء الآخر ، شاطىء الغربة هو الأمل والحلم ، ومافى شاطئنا إما قديم مهجور منبوذ ممقوت مهان ، وإما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين ، واذا كان التقليد هو الغاية والهدف ، فلما لايذهب الانسان الى الأصل ويترك أرض الخرائب والتقليد . وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى ، عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة ، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشبع لحاجات الفرد ، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية . فكرة الوطن أو الاستقلال او غيرهما ، تتوارى على الألسن خجلا ، وتتبجح القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسى السريع . والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة ، ولكنها صارت ذات معنى سلعى ، يترسم فى المآكل والمشرب والملبس والمسكن . وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية ، بحسبانه درع التحرر والاستقلال ، صار البعض لايطلب اصلاحه أو تقويته ، ولكن يطلب تصفيته ، توفيرا لنفقته وصرفا لها فى اشباع الحاجيات . الوطن ، الاستقلال ، الجيش ، التحرر ، النهضة ، كلها توزن بهذا الميزان « واكليياه !! .. ، ماكنت أحسب أنك تباع ، ليشرب القوم بثمنك لبنا » .

لايضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا ، إلاحقه فى المساواة السياسية والاجتماعية ، وإلاحقه فى المشاركة والاالمودة والرحم . أما حجم الاشباع الحسى للحاجيات او الترفيات ، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها ،فلا ضمان ، والطريق شاق وطويل . وكل ماوراء المساواة والمشاركة لايملك أحد أن يضمنه لأخيه ولالنفسه . وليس من عاصم الا الانتماء وانكار الذات . كيف يتأتى ذلك بغير اسلامية المسلم وقبطية القبطى معا ، يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة .

أن المساواة تعنى الاتحاد ، وهى تتضمن المشاركة . وهما من اوضاع المواطنة . وتقرير المساواة حل دستورى ، وهى فى الوقت نفسه تحتاج الى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى اطار الأهداف العليا للمجتمع ، فى تصديه لاعدائه وفى تحقيقه لنهضته . فضلا عن احياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الاديان فى اطار المواطنة . والتاريخ القبطى يمثل حقبة من التاريخ المصرى الطويل القديم . وقد سبق العصر القبطى العصر الاسلامى ، فلا يوجد مايتنافى مع الاسلام فى تقرير بطولات هذا العصر ، وماكان فيه من رجال عظام مثل أثنا سيوس ، ومن حركات شعبية مجيدة هى مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين .

ونحن فى هذا كله لانبنى شيئا جديدا ولاننشئه من العدم ، إنما نكمل بناء قائما ، ونسير على أسس خطها أسلاف لنا من قبل ، وفى طريق عبدوه قبلنا . وليس إلا تجرى الممارسة قدما على منوالها . وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور ، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره . ونذكر قولة الشيخ البنا أن الاسلام « أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية ، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط » .

وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع . كما أن على الأقلية الدينية مراعاة مافى الحضارة الاسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم ، بمثل مايرحب المسلمون بالتاريخ القبطى ومافيه من مجد وعزة . وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا والا يسمحوا لافراد يتجاوزوا اطارالصالح العام للجماعة كلها .

لم تبن وحدة مصر فى ١٩١٩ بفصل الهلال عن الصليب . بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب ، كرمز لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية . ونحن لانبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود . وجود حى قوى . وحسبنا على هذه البسيطة ، المساواة والمشاركة فى الوطن ، والتواد والتحاب فى العيش . والتزاور فى الدور ، والتجاوب فى القبور .

المراجع

(١) بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية . ابو الأعلى المودودى . مطبعة دار الانصار بالقاهرة . ص ١٠ ـ ١٦
(٢) حتمية الحل الاسلامى . الدكتور يوسف القرضاوى . الجزء الأول . الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا ، ص ٥٩ ، ٦٢ ـ ٦٣
(٣) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ٥٩ .
(٤) حتمية الحل الاسلامى ، المرجع السابق ص ١٣٨ .
(٥) حتمية الحل الاسلامى . المرجع السابق ص ٩٠ ـ ٩١ .
(٦) حتمية الحل الاسلامى . المرجع السابق ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .
(٧) حتمية الحل الاسلامى . الدكتور يوسف القرضاوى ، الجزء الثانى ، الحل الاسلامى فريضة وضرورة ص ٢٩ ، ١٦٢ ـ ١٦٣ .
(٨) من هنا نعلم ، الشيخ محمد الغزالى ، الطبقة الثالثة ١٩٥٠ ، ص ٥٣ ـ ٥٥ .
(٩) من هنا نعلم . المرجع السابق . ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .
(١٠) من هنا نعلم ، المرجع السابق . ص ٤٩ ـ ٥٠ .
(١١) حقيقة القومية العربية واسطورة البعث العربى ، الشيخ محمد الغزالى ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧ ، ص ٨ ـ ١٢ .
(١٢) حقيقة القومية العربية ..... المرجع السابق ، ص ١٧ ـ ٢٣ .
(١٣) حتمية الحل الاسلامى ..... المرجع السابق ، الجزء الأول ص ٦١ .
(١٤) مذكرات السلطان عبدالحميد ، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالحميد ، بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ ـ ٦٦ .
(١٥) قلب آخر لأجل الزعيم ، حسن عشماوى ، ص ١٢٥ ـ ١٢٧ .
وهو كتاب لم يتح لى قراءته كاملا . وقد ارسل لى صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .
(١٦) حوار مع الأجيال . حسن دوح ، دار الاعتصام ١٩٧٨ ، ص ٧ ـ ١٦ .
(١٧) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .
(١٨) حوار مع الأجيال ، المرجع السابق ، ص ٢٦ ـ ٢٧ ، ٤٠ ـ ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٨١ ـ ٨٦ .
(١٩) من اين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا نعلم) الشيخ عبدالمتعال الصعيدى ، ص ٥٢ ـ ٥٣ ، ١١٨ ـ ١١٩ ، ١٢٦ ـ ١٢٧
(٢٠) حقيقة القومية ، المرجع السابق ، ص ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ الغزالى فى الرأى الذى ينتقده ، إلى كتاب د . على حسنى الخربوطلى « القومية العربية من الفجر إلى الظهر » ، وإلى د . عبدالحميد البزاز . والى الاساتذة أحمد بهاء الدين ولطفى الخولى وأنيس منصور والدكتور محمد مندور .
(٢١) حقيقة القومية العربية ، المرجع السابق . ص ١٠ ـ ١١ .
(٢٢) العروبة أولا .. ساطع الحصرى ، الطبقة الثانية ، دار العلم للملايين ببيروت ١٩٥٥ ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .
(٢٣) القومية العربية .. فكرتها . تطورها . نشاتها ، الدكتور حازم زكى نسيبه ، ترجمة عبداللطيف شرارة ، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .
(٢٤) منهاج مفصل لدروس العوامل التاريخية فى بناء الأمة العربية على ما هى عليه الآن ، الدكتور محمد شفيق غربال ، معهد الدراسات العربية ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .
(٢٥) الحركة السياسية فى مصر .. ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ ، طارق البشرى . الهيئة العامة للكتاب العربى ١٩٧٢ ، مصر ٢٣٣ ـ ٢٥٣ .
(٢٦) القومية العربية ودور التربية فى تحقيقها . الدكتور يوسف خليل يوسف ، دار الكتاب العربى ١٩٦٧ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ـ ٤١ .

(٢٧) القومية العربية ودور .. المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ - ٧٧ .
(٢٨) القومية العربية ... فكرتها ... المرجع السابق ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ - ٤٧ .
(٢٩) القومية العربية ... فكرتها ... المرجع السابق ، ص ٨٢ .
(٣٠) القومية العربية ... فكرتها ... المرجع السابق ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .
(٣١) مقال « قبل تقنين احكام الشريعة الاسلامية كأساس لتطبيقها » ، الدكتور محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر (يولية - سبتمبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ - ٨٧ .
(٣٢) مقال « قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الاسلامى المعاصر » . د . محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (ابريل - يونية ١٩٧٦) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .
(٣٣) التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام ، الشيخ محمد الغزالى ، ص ٤٠ - ٤٢ ، ٧١ ، ٧٧ .
(٣٤) التعصب والتسامح ... المرجع السابق ، ص ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٧ .
(٣٥) من هنا نعلم .... المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٣٣ .
(٣٦) شبهات حول الاسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ - ١٨٢ .
(٣٧) غير المسلمين فى المجتمع الاسلامى ، الدكتور يوسف قرضاوى ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧ ، ٩ - ٢١ .
(٣٨) غير المسلمين ... المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .
(٣٩) حتمية الحل الاسلامى ... الجزء الثانى ... المرجع السابق ، ص ٧٨ .
(٤٠) غير المسلمين ... المرجع السابق ص ٢٣ - ٢٤ .
(٤١) من اين نبدأ .... المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
(٤٢) قلب اخر لأجل الزعيم .... المرجع السابق ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .
(٤٣) قلب آخر لأجل الزعيم .... المرجع السابق ، ص ١٣١ - ١٣٣ .
(٤٤) ازمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث ... مظاهرها - اسبابها - علاجها ، الدكتور عبدالحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .
(٤٥) ازمة الفكر .... المرجع السابق ، ص ١١٢ - ١١٣ .
(٤٦) بحوث اسلامية ، الدكتور عبدالحميد متولى ، منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٩ ، البحث الثانى عن الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين ، ص ٣١ - ٤٨ .
(٤٧) الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، تاليف ابى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الماوردى ، راجعه الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر . المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٧ ، ١٦ ، ٢٢ .
(٤٨) الاحكام السلطانية .... المرجع السابق ، ص ٢٣ - ٢٨ .
(٤٩) الاحكام السلطانية .... المرجع السابق ، ص ٢٩ - ٣٠ .
(٥٠) الاحكام السلطانية ... المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ .. الخ .
(٥١) الاحكام السلطانية ... المرجع السابق ، ص ٧٢ - ٧٤ .
(٥٢) الاحكام السلطانية ... المرجع السابق ، ص ٧٨ - ٨١ .
(٥٣) اسرائيل فى راى المسيحية ، محاضرة القاها نيافة الانبا شنودة اسقف التعليم بالكنيسة القبطية الارثوذكسية ، بدار نقابة الصحفيين فى ٢٦ يونيو ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ - ٤٧ ، ٧٧ .
(٥٤) اسرائيل فى الميزان من منظار مسيحى ، الانبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص ٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .
(٥٥) الكنيسة ومزاعم اسرائيل السبعة ... الكنيسة وحقوق شعب فلسطين ... الرد على مزاعم اسرائيل السبعة ، الانبا غريغوريوس اسقف علم الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى .
القاهرة فى اكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت فى صحيفة الانوار البيروتية فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .
(٥٦) اسرائيل حقيقتها ومستقبلها ، الانبا يؤنس اسقف كرسى الغربية ، محاضرة القاها فى ٦٢ اكتوبر ١٩٧٣ ،ص ٧ . . الخ ، ٢٩ .
(٥٧) اسرائيل ومزاعم اسرائيل ... المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .
(٥٨) اسرائيل فى راى المسيحية ... المرجع السابق ، ص ٨٢ - ٨٣ .
(٥٩) مقالات بين السياسة والدين ، الأب متى المسكين (دير القديس - انبا مقار - بريه شيهيب) ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، ص ٤١ - ٤٢ ، ٤٧ .

(٦٠) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » ، الاستاذ مريت بطرس غالى ، مجلة السياسة الدولة القاهرة ، العدد ٣٦ ، فى ابريل ١٩٧٤

(٦١) A Lonely Minority, The Modern Story of Egypt's Copts Edward Wahen. New York 1963, P. 75, 80.

(٦٢) A Lonely Minority ...... P.116 , 117 , 123

(٦٣) A Lonely Minority P.129

(٦٤) A Lonely Minority P.172

(٦٥) الطائفية والتعصب ، والاب متى المسكين (دير القديس انبا مقار – بريه شيهيب) ، فبراير ١٩٧٦ ، ص ٣ ، ٦ – ٧

(٦٦) صحيفة الاخبار ، مقال للاستاذ موسى صبرى ، ١٣ ابريل ١٩٨٠ .

(٦٧) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق .

(٦٨) الحوار بين الأديان ، د . وليم سليمان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ ، ص ١٠٨ – ١٠٩ .

(٦٩) مقالات بين السياسة والدين ..... المرجع السابق ، (عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها فى ١٩٦٣ ، ص ٨ – ١٣ ، ١٧ – ١٩ ، ٣٠ .

(٧٠) الدسقولية .. تعاليم الرسل ، اعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢ ، ٧٦٦ .

(٧١) الحوار بين الأديان ... . المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٧٢) العدالة فى المسيحية والاسلام ، محاضرات الندوة ، السنة العشرون النشرة ١١ – ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية ، مؤسسها ميشال أسمر) . مقال « العدالة السياسية فى المسيحية » ، البر لحام .

(٧٣) المجموع الصفوى . كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصفى العالم ابن العسال ، اعتنى بنشره وشرح مواده واضافة تذييلات عليه الفقير إلى رحمة مولاه ، جرجس فيلوثاوس عوض ، الطبعة الأولى ، ص ٦ – ٧ .

(٧٤) تاريخ الفكر المصرى الحديث .. الفكر السياسى والاجتماعى ، الدكتور لويس عوض ، كتاب الهلال ابريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ – ٨٨ .

(٧٥) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات .. من الفقه الاسلامى ، عبدالحليم الجندى ، طبعة ١٩٤٣ ، ص ٧٦ (نقلا عن مجلة العصرية السنة الثانية عشر ص ١٩٥) .

(٧٦) نظرية العقد ، الدكتور عبدالرازق السنهورى ، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ ، ص و – ح .

(٧٧) نحو تقنين جديد .. المرجع السابق ، ص ٩٠ – ٩١ .

(٧٨) النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الاسلامية ، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت فى ٢٤ مايو ١٦٣٦) ، ص ٥٩ ، ٦٧ .

(٧٩) نشرت فى مجلة القضائية ، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .

(٨٠) الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية ، الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية العاليه ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ – ٦

الفصل الثالث

« الأقباط فى السياسة المصرية »

د . مصطفى الفقى

١ ـ نظرة عامة

لا ينبغى تناول الاقباط بالدراسة كأقلية بالمفهوم المتعارف عليه عند دراسة الأقليات ، فالأقباط أقلية بالمعنى العددى فقط منسوبا للمجموع الكلى لسكان مصر ، فهم ليسوا مثل أقليات أخرى ذات خصائص انثروبولوجية أو ميزات عرقية ، بل هم قطاع من المصريين يصعب تمييزه ، أو كما ذكر « كرومر » فى كتابه أنه لم يلحظ أى اختلاف بين المسلم والقبطى من قمة الرأس الى أخمص القدم . فلهما نفس اللغة كما انهما يتمتعان بنفس الروح ..

كذلك فاننى أبادر فأسجل منذ البداية ان التركيز على دور الأقباط فى الحركة الوطنية لا يعنى ـ بمفهوم المخالفة ـ اننا نفترض لهم غير ذلك الدور ، بل الواقع اننا نتعامل مع دورهم كجزء من تاريخ الحركة الوطنية المصرية خصوصا فى فترة ما بين الثورتين ١٩ ـ ١٩٥٢ ..

وحتى لا نتعامل مع الدور السياسى للاقباط فى التاريخ المصرى على نحو مكرر ، فاننا نختار عددا من المواقف الهامة التى تشكل الزوايا الحرجة فى ذلك التاريخ دون ان نمضى وراء غيرها بالسرد والتفصيل ..

فمنذ الفتح الاسلامى لمصر اعتبر الاسلام غير المسلمين وأغلبهم من الاقباط « اهل ذمة » بمالهم من حقوق وما عليهم من التزامات ، ولكن الواقع تاريخيا ان وضع الاقباط فى ظل الدولة الاسلامية قد تأرجح وفقا لعوامل عدة يقع فى مقدمتها مدى استيعاب الحاكم لروح الشريعة السمحاء واحترامه لأهل الكتاب ، كذلك كانت حاجة بعض الولاة الى المال ـ فى كثير من الاحيان ـ دافعا الى الضغط بالضرائب على المصريين التى كان يدفع الأقباط نصيبا لا بأس به منها .

وتعتبر الدولة الفاطمية فى تاريخ مصر بمثابة الوعاء الطبيعى للتراث الاجتماعى الذى تشكلت به كثير من مراسم الحياة وطقوس الدين لدى المصريين . كذلك تميز دور الأقباط ابان حكم الفاطميين بأنه دور مثير وله أهميته فى تجديد طريقهم الى الحياة العامة فى مصر الاسلامية .

فالدولة الفاطمية بمذهبها الشيعى وتنافسها مع الدولة العباسية السنية فى بغداد ، وجدت فى الأقباط ـ وغيرهم من العناصر غير المسلمة او السنية عونا بمالهم من خبرة خاصة فى الأعمال الحسابية وتنظيم جمع الضرائب للخلفاء ذوى الطموح الى الثروة والذين اسرفوا فى بناء المساجد والقصور مجاراة للدولة الاسلامية المنافسة فى بغداد ، وتميز حكم الفاطميين فى كثير من اطواره خصوصا تحت حكم المعز لدين الله والحاكم بأمر الله برعاية الأقباط واصطفاء عدد منهم فى وظائف الدولة الاستشارية والتنفيذية كما شهد العصر الفاطمى اعتناق اعداد كبيرة من الأقباط للاسلام .

فاذا انتقلنا الى موقف الاقباط من الغزو الصليبى لوجدناهم يواجهون اول اختبار صعب فى مواجهة غزاة ينتمون الى الكنيسة ويرفعون الصليب مرددين شعارات حماية الاماكن المقدسة والدفاع عن الاقليات المسيحية فى الشرق .

وبرغم الموقف الدقيق الذى وجد الاقباط انفسهم فيه فإنهم فى الغالب قد اجتازوه معتصمين بوطنيتهم وارتباطهم بالارض المصرية بل ان الكنيسة القبطية المتميزة وجدت فى اندحار الصليبيين عقابا سماويا للكنيسة الغربية التى خرجت على تعاليم المسيح الحقة ..

ولقد عانى الاقباط ـ كما عانى المسلمون ايضا ـ فى ظل الحكم المملوكى لما اتسم به المماليك من سطحية فى فهم الاسلام وبعد عن روحه بحيث ظلت مصر لقرون عدة تعانى من انعدام الاستقرار السياسى وظهور التعصب الدينى فى بعض الاحيان ..

وحين وقعت مصر تحت الحكم العثمانى فى ١٥١٧م بعث السلطان سليم الاول بآلاف من العمال المصريين والحرفيين المهرة الى « اسطنبول » عاصمة الخلافة وكان من بينهم عدد لا بأس به من الاقباط بينما استعان بعض الولاة بعدد من الاقباط فى بعض المواقع البارزة مثل على بك الكبير الذى استعان بالمعلم رزق والمعلم ابراهيم الجوهرى من بعده فى شئون المال وجباية الضرائب .

وبوصول الحملة الفرنسية الى مصر واجه الاقباط اختبارا جديدا على الرغم من ان نابليون قد بدأ منذ اليوم الاول لوصوله يتملق المسلمين ويتقرب الى المشايخ مدعيا انه جاء لتخليص المصريين من ظلم المماليك وفسادهم ، ولكن ذلك الوضع لم يدم طويلا . فلقد تغير اتجاه قادة الحملة بعد نابليون خصوصا حين ثارت القاهرة اذ بدأ « كليبر » يتخذ موقفا صريحا فى عدائه للاسلام ويخص الاقباط باهتمامه ورعايته . ولعل ذلك يقودنا الى أكثر النقاط أهمية وغموضا فى الوقت ذاته على امتداد دور الاقباط فى الحياة العامة المصرية ونعنى بذلك ما يمكن تسميته بالتعاون العسكرى بين الاقباط والغزاة الفرنسيين فيما يعرف تاريخيا بالفيلق القبطى او حركة الجنرال يعقوب الذى كون لواء عسكريا من بعض الشبان الاقباط للمحاربة الى جانب الفرنسين حتى كانت نهايته فى عرض البحر الابيض المتوسط وهو فى طريقه الى فرنسا بعد فشل الحملة ..

ويجدر هنا ان نشير الى التبرير الذى ساقه بعض الكتاب لموقف الجنرال يعقوب باعتباره مستندا الى فلسفة وطنية تسعى للاستعانة بالفرنسيين للخلاص من نير الحكم العثمانى وفساد المماليك . بل ويذهب البعض فى تبريرهم لموقف الجنرال يعقوب الى حد اعتباره ارهاصا مبكرا لنضوج الشخصية المصرية ، كما اننا نضيف الى ذلك حقيقة تاريخية مؤداها ان يعقوب لم يكن تعبيرا عن موقف قبطى سائد بل على العكس كان موضع انتقاد عام من الاقباط كما انه لم يحصل على رضا البطريرك ومباركته حتى قيل انه قد اقتحم الكنيسة راكبا جواده شاهرا سيفه ..

واذا كان هناك شبه اجماع بين الباحثين فى تاريخ الشخصية المصرية على اعتبار الحملة الفرنسية وتولى محمد على حكم مصر بعد ذلك بمثابة الميلاد الحقيقى للدولة الحديثة فى مصر . فان الامر ينسحب ايضا على الاقباط بحيث تعتبر تلك الفترة هى مدخلهم الحقيقى الى الحياة العامة وتفسير ذلك ان محمد على قد اعطى اهتمامه للعنصر المصرى فى ادارة الدولة كنتيجة لنزعته الاستقلالية عن الخلافة العثمانية ، فكان لذلك انعكاسه على الاقباط كجزء من ذلك العنصر المصرى الذى ابرزه محمد على واستخدمه لتحقيق طموحه الكبير والوصول الى آماله الواسعة وكان موقفه من الاقباط محكوما بنظرته الى المصريين عموما ، وهو الذى اعطاهم تسهيلات خاصة لزيارة الاماكن المقدسة فى فلسطين . كما منح رتبة الباكوية الى « قبطى » لاول مرة فى التاريخ وحين تولى سعيد باشا ولاية مصر كان حريصا على تقليص دور العنصر التركى فى جهاز الدولة المصرية وهو الذى قرر تجنيد الاقباط فى الجيش المصرى لاول مرة ، ولكن المغزى الحقيقى لهذه الفترة فى حياة مصر والذى انعكس على المسلمين والاقباط على حد سواء هو فى تقدم حركة التعليم والترجمة التى حمل لواءها رواد من آمثال رفاعه الطهطاوى وعلى مبارك وكانت بمثابة قنطرة جديدة لنقل المعارف الغربية الى مصر الحديثة وفى الجانب الاخر مضت حركة الاصلاح القبطية فى اهتمامها بالتعليم موازية لنفس الاتجاه الحكومى ونشير هنا الى دور البطريرك المستنير « كيرلس » الملقب بأبى الاصلاح والذى اتسمت فترة رئاسته للكنيسة القبطية (١٨٥٤ ـ ١٨٦١) بالمحاولة الجادة للنهوض بالتعليم القبطى حيث انشئت مدرسة الاقباط الكبرى كما اقيمت مدرسة اخرى فى « حارة السقايين » كذلك قامت اول مدرسة لتعليم البنات ، وفتحت هذه المدارس ابوابها للمصريين دون تمييز دينى واستتبع ذلك النشاط التعليمى الحاجة الى الكتب المطبوعة ، فاستجلب « كيرلس الرابع » اول مطبعة مصرية واستقبلها فى احتفال دينى كبير ثم توفى بعد ذلك بفترة قصيرة ، وقد شهدت هذه المرحلة من تاريخ مصر السياسى قيام اول مجلس نيابى (مجلس شورى النواب) فى عهد اسماعيل باشا ، ضم بين اعضائه بعض الاقباط ومنذ ذلك الحين اصبح من الممكن استخدام تعبير الامة المصرية تمييزا للمصريين مسلمين وأقباط عن سواهم من الاجانب ـ سواء كانوا من الاتراك والأرمن او غيرهما ـ ولقد تقدم الاقباط فى هذه الفترة بعريضة الى اسماعيل باشا كتبها « بطرس غالى » يطلبون موافقة خديوى مصر على انشاء مجلس ملى لاصلاح ورعاية شئون الطائفة القبطية ، وفى ١٥ فبراير ١٨٧٤ م صدر الامر الخديوى بانشاء ذلك المجلس وكان يتكون من اثنى عشر عضوا بالانتخاب ومثلهم بالتعيين ، وفى هذه الفترة أيضا واجهت الكنيسة القبطية موجات تبشيرية جاءت فى صورة حملات ثقافية او تعليمية لم تنجح الا فى استقطاب عدد ضئيل من الاقباط الى المذهب البروتستانتى حيث شعرت الكنيسة القبطية بغيرة وطنية أمام غزو الكنائس الاجنبية محافظة على شخصيتها المصرية الخالصة .

واذا بحثنا على الصعيد الاقتصادى فى دور الاقباط فى القرن التاسع عشر فاننا سنجد ان تاريخ الملكية الزراعية فى مصر الحديثة على سبيل المثال يوضح لنا ان الاقباط استأثروا بنسبة عالية من الاراضى الزراعية فى الدلتا والصعيد منذ عصر محمد على ، ففى عام ١٨٤٦ كان باسليوس بك ابن المعلم غالى يملك عددا من

القرى فى الدلتا تزيد مساحتها على الفى فدان كما ان بعض الباحثين فى فترة السبعينات من القرن الماضى يذكرون اسم بطرس اغا الذى كان يملك اكثر من الفى فدان بالقرب من جرجا وكان مهتما بتربية الخيول والماشية على نطاق واسع .

كما ان عددا من أثرياء الاقباط فى الصعيد قد استثمروا اموالهم فى شراء المزارع فى الوجه البحرى وعلى سبيل المثال فان التاجر القبطى (جرجس اسطفانوس) من الصعيد قد اشترى اكثر من الفى فدان بالقرب من اجا فى الدقهلية زودها بالآت للرى وأقام حديقة واسعة لقريته ، وحيث كانت ملكية ماكينات الرى فى ذلك الوقت مؤشرا لحجم الاراضى الزراعية المملوكة فاننا نجد ان الاقباط كانوا يملكون أكثر من ٩٪ من هذه الماكينات فى مديريتى المنوفية والدقهلية وهو معدل مرتفع اذا وضعنا فى الاعتبار مساحة اراضى الدولة والدائرة السنية ، وتشير الاحصائيات فى ١٨٩١ الى ان العائلات القبطية فى صعيد مصر كانت هى المجموعة الرابعة فى ترتيب حجم الملكية الزراعية بعد الدولة وعائلة محمد على ثم الباب العالى .

والى جانب ملكية الاقباط للاراضى الزراعية كأفراد فان هناك ايضا الاوقاف القبطية ، اذ انه وفقا لتقرير اصدره المجلس الملى العام للاقباط الأرثوذكس فى ١٩٠٦ نجد ان هناك ١٥ ألف فدان موقوفة للكنائس والاديرة بينما تبلغ المساحة الكلية لأراضى الاوقاف القبطية التى تملكها البطريركية حوالى ١٢٤ و ٣٢ الف فدان ، وليس من شك فى ان حجم الثروة القبطية كان له تأثيره فى تحديد دور الاقباط السياسى والاجتماع فى مصر الحديثة .

فاذا انتقلنا الى البحث فى وضع الاقباط نتيجة لوصول قوات الاحتلال البريطانى فى صيف ١٨٨٢ نجد ان جو الازمة المالية ومشكلة الديون الى جانب الصبغة الاسلامية لحركة عرابى الذى كان يواجه الانجليز فى اطار الولاء للخليفة العثمانى حتى خذله الاخير نجد ان هذا المناخ السياسى والاقتصادى كان له أثره فى استقبال الاقباط للاحتلال البريطانى ، ولكن تلك النظرة سرعان ما تبدلت حين ظهرت نوايا الانجليز الحقيقية ومارس « كرومر » ومن بعده « جروست » سياسة الاحتلال المعروفة (فرق تسد) وتحفظ الانجليز على النسبة العالية للاقباط فى الوظائف الحكومية وأطلقوا اليد لمسيحيى الشام من رواد المسرح والصحافة ليصبحوا منافسا قويا للاقباط فى مجالات متعددة .

وعند منحنى نهاية القرن الماضى وبداية القرن العشرين فاننا نشهد فترة الميلاد الحقيقى لتيار علمانى ليبرالى فى الحياة السياسية المصرية ينمو بعد ذلك ليبلغ ذروته فى ثورة الامة المصرية ١٩١٩ ـ ولا يبدو ممكنا الحديث عن ظهور هذا التيار الذى اتاح للاقباط والمسلمين على السواء المناخ الصحى لممارسة الحياة الوطنية والسياسة دون الاشارة الى دور حركة الاصلاح الدينى والاجتماعى التى قادها الافغانى ومحمد عبده فى الشرق الاسلامى فلولا جهود هذين المفكرين المجتهدين ما كان يمكن للفكر السياسى المصرى ان ينتقل من فكر العصور الوسطى الى علمانية وليبرالية القرن العشرين وينفتح على علوم العصر وآدابه ، فكانت النهاية الطبيعية للجمود والتخلف كما كانت هى الحد الواضح بين التدين والتعصب .. بين الايمان الواعى والاستغراق الغيبى .. وهنا تجدر الاشارة الى نقطة محورية هامة ونعنى بها ان الحركات الوطنية فى عديد من الاقطار الشرقية قد ارتبطت بالدعوة الى الجامعة الاسلامية بحيث اختلط المفهومان واصبحت تعبيرات مثل (يقظة الشرق) و (الصحوة الوطنية) مرادفا متداولا لدى كثير من الكتاب لمفهوم (الجامعة الاسلامية) .

ولقد كان انتقال الحركة الوطنية المصرية فى مطلع هذا القرن من المفهوم العام للجامعة الاسلامية الى المعنى المحدد للوطنية المصرية هو التعبير الحقيقى عن بروز شخصية مصرية مستقلة على نحو لا يتعارض مع روح الاسلام ويعبر عن نضوج تيار علمانى ليبرالى له تأثيره فى دفع الحركة الوطنية بعد ذلك ، اذ أصبحت الدعوة الى الاستقلال السياسى لمصر تعنى سقوط السيطرة العثمانية والبريطانية فى وقت واحد ، ولعل ذلك هو التفسير الطبيعى لاندفاع الاقباط فى الحركة الوطنية حين تبلورت رؤية الوطنيين المصريين فى اكتشاف صيغة مصرية خالصة للعمل الوطنى تجسدت بشكل فعال تحت قيادة الزعيم سعد زغلول .

فترة حرجة مع مطلع القرن العشرين

على الرغم من أن الاقباط قد تحمسوا لكثير من أفكار الحزب الوطنى فى مطلع هذا القرن واستقطب مصطفى كامل إعجاب الشباب القبطى حتى كان فى اللجنة التنفيذية للحزب الوطنى قبطيان هما ويصا

واصف ومرقص حنا الا أن الحذر مما استشعروه من صبغة عثمانية فى فكر الحزب خصوصا حين كان مصطفى كامل موضع رضا ومساندة الخليفة فى الاستانة ، الا ان هذا الحذر قد حد من اندفاعهم فى تأييده او كما يذكر « سلامة موسى » حين يؤرخ لسيرته الذاتية أن الشباب القبطى الذى كان يحرص على شراء جريدة اللواء جريدة حزب الوطن ـ ويتحمس لكثير من أفكار مصطفى كامل كان يشعر فى نفس الوقت بمخاوف من الظلال الدينية للحزب الوطنى .

وقد تصاعدت حساسية الاقباط مع الحوار الساخن الذى مثلته مقالات الشيخ عبد العزيز جاويش فى (اللواء) من جانب ومقالات بعض الكتاب الاقباط فى جريدتى (مصر) و (الوطن) من جانب آخر ، وكان تفسير ذلك ان جوا من الركود والاحباط قد سيطر على الحركة الوطنية نتيجة عوامل عدة كحادث « دنشواى » الذى القى ظلالا قاتمة من الحزن والتوتر على جماهير الشعب الذى الذى اصيب بالدهشة امام هول الحادث والمناخ الارهابى الذى احيط به .

وليس من شك فى أن اصابع اجنبية كانت تغذى ذلك الحوار الطائفى ولا سيما ان كرومر ومن بعده جورست قد كررا فى عدد من المناسبات ان الاقباط ينالون اكثر مما يستحقون فى وظائف الدولة ومن الاملاك العامة ، كما كان تكليف بطرس غالى ـ رغم ثقافته وكفاءته ـ برئاسة الوزارة فى تلك الظروف البالغة الحساسية ايحاء انجليزيا بتحريك الصراع الطائفى وتغذيته .

كما كان اغتيال بطرس غالى فى فبراير ١٩١٠ حدثا عنيفا ومثيرا ، ولقد اختلفت الاراء فى تقييم بطرس غالى وربط البعض بين اغتياله وبين اتفاقية السودان وامتياز قناة السويس وحادث دنشواى مفسرين الحادث بظروفه السياسية .

بينما رأى البعض الآخر ان الدافع لاغتياله طائفى بالدرجة الأولى على الرغم من ان بطرس غالى وهو شخصية قبطية بارزة كانت له علاقات ودية بالشخصيات الاسلامية فى وقته مثل عبد الله النديم ومحمد عبده وهو الذى وقف الى جانب الشيخ سليم البشرى شيخ الازهر حين اقاله الخديوى عباس ضد الارادة الشعبية فى ذلك الوقت

ولقد سعى واصف بن بطرس غالى لايقاف تيار التعصب الطائفى الذى بدت بوادره فاصدر بيانا فى ٢٣ يناير ١٩١١ يعلن فيه دعوته الى تناسى الحادث وآثاره من اجل المصلحة المشتركة والاخوة بين ابناء الامة الواحدة ، وارتفعت الاصوات الوطنية المخلصة واستطاع العقلاء من ابناء مصر امتصاص الاثر النفسى للحادث حتى نشرت جريدة التايمز اللندنية فى عددها الصادر فى ٢٦ يناير ١٩١١ برقية لوكالة (رويتر) تقول

« لقد زار السير الدون جورست المديريات التى تضم اعدادا من الاقباط فى محاولة للاستكشاف والتحرى عن مصادر شكواهم ولكنه وجد انه خارج القاهرة لا توجد شكاوى ذات بال ، وقد اعلن ان المسلمين والاقباط يعيشون بوجه عام معا فى هدوء خصوصا لو تركوا وشأنهم وقد ذكر جورست ان اسوا خدمة يمكن ان نقدمها للاقباط هى ان نعاملهم كتجمع منفصل واضاف انه وجد ان مصالح الاقباط التعليمية تلقى الاهتمام والعناية من مجالس المديريات فى كل المناطق التى زارها » .

والواقع ان النضال المصرى من اجل الاستقلال والديموقراطية فى مطلع هذا القرن قد تعرض لضربات متتالية ، بدأت بالاتفاق الودى بين بريطانيا وفرنسا وتنكرت الاخيرة لمصطفى كامل بعد ان ساندته سياسيا واعلاميا ثم حادث « دانشواى » بأثره الارهابى العميق على المصريين حتى كانت وفاة مصطفى كامل الذى كان تعبيرا نابضا عن شباب الروح الوطنية فى وقته ، كل ذلك مقترنا باختفاء شخصية عظيمة ومؤثرة بوفاة رائد الاصلاح الدينى والاجتماعى الامام محمد عبده .. لذلك كان طبيعيا ان يسيطر مناخ معتم يغلفه ضباب كثيف يحجب الرؤية امام مسار الحركة الوطنية . وفى هذا الجو ايضا ظهر الحوار الطائفى فى الصحافة المصرية ليعكس المحنة الحقيقية للعمل الوطنى فى تلك الفترة . وباغتيال بطرس غالى رئيس وزراء مصر اكتملت الظروف المهيأة لتغذية الصراع الدينى وضرب الوحدة الوطنية حتى كانت الدعوة الى مؤتمر قبطى فى اسيوط لمناقشة الموقف على ضوء تطوراته وحين ناقشت وزارة الداخلية فى طلب عقد المؤتمر وقف الحزبان الرئيسيان فى ذلك الوقت « الأمة » و « الوطن » الى جانب المطلب القبطى انطلاقا من احترام حرية الاجتماعات وحرية الكلمة . ولكن الذى يدعو الى التقدير الحقيقى هو موقف غالبية الاقباط من فكرة المؤتمر .. فقد ظهرت معارضة قبطية واسعة لهذا الاتجاه قادها واصف غالى وويصا واصف وبذلك لم يصبح المؤتمر تعبيرا عن اتجاه عام بين الاقباط فعلى الرغم من ان مطران اسيوط قد بارك المؤتمر فان

البطريك كيرلس الخامس لم يكن حريصا على المشاركة فيه .
وبعد ذلك نشر مواطن من الاسكندرية يدعى محمد فهمى الناضورى دعوة فى جريدة المقطم الصادرة فى ٩ مارس ١٩١١ الى عقد مؤتمر اسلامى لمناقشة الموقف ، وتشكلت له لجنة تحضيرية عقدت اجتماعها التحضيرى فى منزل على شعراوى حتى انعقد المؤتمر فى مصر الجديدة تحت رئاسة رياض باشا الذى استهل جلساته بخطاب افتتاحى ذكر فيه ان الموقف لايحتمل انقسام الامة وتقسيم مصلحة الشعب وفقا للدين ولقد سيطرت على المؤتمر اصوات عاقلة بعيدة عن التعصب حتى كان بحق مؤتمرا مصريا قبل ان يكون مؤتمرا اسلاميا وتعبيرا عميقا عن رسوخ الوعى الروحى لدى المصريين وبذلك اجتازت الوحدة الوطنية اصعب اختبار واجهته منذ قرون وخرجت منه اصلب ما تكون لتدخل فى مرحلة مجيدة من تاريخ الحركة الوطنية .

واذا تاملنا المسرح السياسى فى مصر لوجدنا احزابا ثلاثة تستقطب اهتمام الراى العام ، الحزب الوطنى بنضاله المرتبط باسم مصطفى كامل ، وحزب الامة الذى يضم قيادات من الريف المصرى واعيان المديريات والمتعلمين من ابنائهم . ثم حزب الاصلاح الدستورى الذى انشأه الشيخ على يوسف ذو النزعة الاسلامية غير الموالية للخلافة العثمانية فقد كرس حياته الحزبية والصحفية لخدمة خديوى مصر . فاذا تأملنا دور الاقباط فى هذه الاحزاب لوجدناه فى مجمله دورا محدودا لسبب بدهى هو ان مفهوم الوطنية المصرية الخالصة لم يكن متبلورا فى فكر اى من هذه الاحزاب فاقتصر دورهم لسنوات بعد ذلك على مجرد المشاركة فى اعمال الجمعية التشريعية التى كان سعد زغلول وكيلا لها .

وحين ولدت فكرة تكوين وفد مصرى تفوضه الامة فى طلب الاستقلال عن بريطانيا لاحظ الاقباط انه ليس من بين الثلاثة الذين ذهبوا الى دار الحماية فى ١٣ نوفمبر ١٩١٨ مطالبين بالاستقلال احد من الاقباط ، فاجتمع اعيانهم وانتدبوا من بينهم وفد قابل « سعد زغلول » مبديا رغبة الاقباط فى المشاركة الفعالة فى الوفد المصرى واختاروا من بينهم ثلاثة هم واصف بطرس غالى وسينوت حنا وجورج خياط واقسموا يمين الولاء فى حضور سعد زغلول وبعض رفاقه . ومنذ تلك اللحظة اندفع الاقباط كمصريين فى تيار الحركة الوطنية بزعامة سعد زغلول بصورة سقطت معها تماما عوامل الاختلاف الدينى واختفت النزعة الطائفية على نحو لا نكاد نجد له نظيرا فى الحركات الوطنية لشعوب العالم المعاصر .

وهنا قد يثور تساؤل . لماذا كان الدور الوطنى للاقباط فى ١٩١٩ اكثر بروزا منه فى الحركات الوطنية السابقة ايام عرابى او مصطفى كامل ؟ ونجد الاجابة عليه مرتبطة بعدة عوامل ياتى فى مقدمتها ان الثورة الشعبية فى ١٩١٩ والفترة التحضيرية لها كانت تعبيرا عن روح مصرية خالصة لا تختلط فيها الدعوة الوطنية بالفكر الدينى ، ولكنها كانت تجسيدا لاتجاه مصرى لا يرتبط بغير فكرة الاستقلال الوطنى الكامل والحياة الدستورية السليمة ، وقد يكون هناك تفسير اقتصادى على اعتبار ان البورجوازية القبطية هى جزء من البورجوازية التى اسهمت بقدر كبير فى قيادة الثورة دفاعا عن مصالحها المصرية فى مواجهةالاقتصاد الاجنبى . كما قد يكون للعامل الثقافى اثره اذ ان نمو حركة التعليم المصرى وتلقى عدد من ابناء العائلات المصرية لدراستهم فى الخارج كان له اثره فى نشر الوعى بين المسلمين والاقباط على السواء ، اذ ان التعصب قرين طبيعى للجهل ونقص الثقافة .

هذه هى العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التى تفسر الحماس الوطنى الكاسح والوحدة الوطنية القوية التى تميزت بها ثورة ١٩١٩ ويحفل تاريخ تلك الفترة بعشرات الامثلة والمشاهد لتأكيد هذه الحقيقة واثبات قوة التضامن بين ابناء الامة ، بل ونضيف الى ذلك ان معظم الاقباط قد ظلوا على موقفهم من تاييد سعد زغلول حين انفض من حوله عدد من القيادات السياسية مختلفين معه فى مسلكه المتشدد اثناء المفاوضات مع الانجليز وحول مشروع (ملنر) وعن هذا الاختلاف نشأ حزب الاحرار الدستوريين وبقيت الزعامات القبطية فى الجناح المتشدد من الحركة الوطنية مؤيدة لسعد زغلول فى اصراره على ضرورة تسليم بريطانيا بالاستقلال الكامل لمصر حتى زامله فى منفاه الى سيشل اثنان من الاقباط هما مكرم عبيد وسينوت حنا ..

واذا اردنا ان نقدم صورا من التاخى والانصهار بين المسلمين والاقباط فى ظل زعامة سعد زغلول فاننا امام عشرات القصص والنماذج التى تؤكد ان مصر كانت دائما ارض الوحدة الوطنية والاخاء الدينى ، وان التعصب والطائفية لم يكونا فى يوم من الايام صياغة مصرية او نتاجا محليا .

وفى غضون التيار الوطنى الكاسح صدر تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ متضمنا التحفظات الاربعة ومن

بينها مسالة الاقليات ، لكن الاقباط لم يقعوا فى الشرك البريطانى فحين اجتمعت اللجنة التحضيرية لدستور ١٩٢٣ اثير موضوع تمثيل الاقليات فى البرلمان فى جلسة اللجنة فى مايو ١٩٢٢ حيث انقسمت الاراء حول طبيعة ذلك التمثيل ، فهل يكون للاقباط نسبة محددة من مقاعد البرلمان ام انهم مصريون كغيرهم لايجوز تحديد نسبة لهم لان ذلك يعتبر استسلاما للمنطق الطائفى العاجز ؟ .. وكان الامر الذى يثير التقدير هو ان انقسام الراى داخل اللجنة ـ وكان من بين اعضائها اربعة من الاقباط ـ لم يكن قائما على نزعة دينية ولكنه كان اختلافا طبيعيا فى الرأى فلم يكن هناك موقفان متعارضان طائفيا ، ولكن كان هناك وجهتا نظر مختلفتان ، فقد وقف مع فكرة التمثيل النسبى للاقليات مسلمون واقباط داخل اللجنة وخارجها كما وقف ضد الفكرة مسلمون واقباط داخل اللجنة وفى الصحافة وامام الراى العام ، ومثل هذا الموقف فى حد ذاته ـ كما يذكر سلامة موسى ـ تجسيد نابض لواحد من ابرز انجازات ثورة ١٩١٩ وليس من شك فى ان النمط الزغلولى لقيادة الحركة الوطنية قد لعب دورا فعالا فى جذب الاقباط الى الحياة العامة والعمل الوطنى وهو مايقترب الى حد كبير من النمط الغاندى فى الهند حيث احتوى حزب المؤتمر طوائف الهند المختلفة واصبح الولاء له يعلو كل الولاءات الطائفية وذلك بالطبع مع الفارق بين التجربة الهندية والتجربة المصرية ، اذ ان مصر لم تعرف فى تاريخها الطويل صراعا طائفيا بالمعنى الذى عرفته دول كثيرة فى الشرق او فى الغرب .. وقد كان من سمات زعامة سعد زغلول الشعبية قدرته على احتواء الاقلية وخلق شعور عميق من الولاء لوحدة التراب الوطنى حتى عبر عن هذا المعنى « مكرم عبيد » فى خطاب له امام شباب شبرا فى ١٩ يوليو ١٩٢٣ بقوله « ان كل المصريين اقباط ومسلمين اخوة لان امهم مصر وأباهم سعد زغلول » .

ولا شك ان اسلوب سعد زغلول فى زعامة الحركة الوطنية والتيار الشعبى وتبلور رؤيته للشخصية المصرية المستقلة هو فى حد ذاته تكريم لرواد فكرة الجامعة الاسلامية اذ ان زغلول هو تلميذ مباشر للامام محمد عبده ، وهو بذلك يعطى لاستاذه العظيم وللحركة الاصلاحية التى بشر بها وشارك فيها سمة التسامح الرحب والبعد عن التعصب البغيض والتعبير عن جوهر الاسلام الحنيف .

وحين يبدى تلميذ قبطى فى مدرسة سعد زغلول الوطنية هو « مكرم عبيد » ملاحظة عابرة لزعيمه وابيه الروحى مؤداها ان نسبة الاقباط حوله تفوق التصور فان الزعيم الناضج الفكر والروح يرد عليه قائلا : انه « لايعرف مكرم وزملاءه كاقباط وانما كمصريين فقط » .

ولقد كان اقتران اسم سعد زغلول وثورة ١٩١٩ بهذه الروح العميقة من الولاء لفكرة وطنية تعلو كل الولاءات هو الذى ادى الى اختلاط اجراس الكنائس باصوات المؤذنين فوق المآذن فى سيموفنية مصرية رائعة هى واحدة من ابرز صفات سكان هذا الوادى حيث يجرى النيل دائما بالتسامح والاخاء .

ويقودنا ذلك الى اختيار شخصية من الشخصيات القبطية فى قيادة الحركة الوطنية لترى من خلالها عمق الوحدة الوطنية وجلالها .. ولعل من اصدق النماذج تعبيرا عن ذلك السياسى « مكرم عبيد » ابن المدرسة الزغلولية ونتاج النضال الوطنى المصرى فى ثورة ١٩١٩ .

مكرم عبيد .. نموذج للزعامة الوطنية لا الطائفية

التقينا فى ملف الوحدة الوطنية المصرية بصفحات مضيئة من الاسهام الواعى والمشاركة الفعالة فى تعميق تلك الوحدة وإثراء مضمونها ، وبعشرات من الشخصيات القبطية التى وعت دورها وتفهمت مسئوليتها وجعلت السعى الى استقلال الوطن هدفا لا يعلوه هدف وآملا تهون دونه كل التضحيات ومن بين الشخصيات القبطية البارزة فى الحركة الوطنية خلال هذا القرن القمص سرجيوس وويصا واصف وسينوت حنا وغيرهم ولكننا نجد لشخصية «مكرم عبيد» جاذبية سياسية وسحرا جماهيريا يغيريان باتخاذها نموذجا تطبيقيا لدور الاقباط فى الحركة الوطنية باعتباره احد الادوار المتصلة على امتداد فترة ما بين الثورتين ١٩١٩ ـ ١٩٥٢ بغير انقطاع سواء كان الدور نضالا وطنيا خالص فى الثورة أو منصبا تنفيذيا فى الحكم أو نشاطا سياسيا فى الحزب .

وبعد ذلك تبقى لمكرم عبيد سمة ينفرد بها هى ان الرجل لم يعتبر نفسه فى يوم من الايام ممثلا طائفيا او مندوبا للاقباط فى الحركة الوطنية والسياسة المصرية . بل على العكس رأه الجميع ـ مسلمين واقباطا ـ مصريا قبل كل اعتبار حتى نظرت اليه الجماهير من نافذة السياسة ولم تنظر اليه بمنظار الدين فقد تجاوز بذكائه وطموحه حدود التمثيل الدينى الضيق ليخرج الى الحياة العامة ، وليكون سياسيا وبرلمانيا ثم مناورا حزبيا وليتخذ مواقف سياسية وحزبية متعددة . ولكن ليس من بينها موقف طائفى واحد ، ولا غرو فهو افراز طبيعى للسنوات العظيمة التى دعم فيها سعد زغلول خريج الازهر الشريف وتلميذ الامام المصلح « محمد عبده » صرح الوحدة الوطنية الشامخة .

ولد « وليم مكرم عبيد » بمدينة قنا فى اكتوبر ١٩٨٩ فى اسرة نزحت من اسيوط اذ ينتمى الى عائلة تتصل بالنسب الى المعلم جرجس الجوهرى اختارت قنا موطنا جديدا لها عندما آثر محمد على الكبير المعلم ابراهيم الجوهرى على اخيه .. وكان مكرم عبيد الاب يملك ارضا زراعية محدودة لا تزيد على ثلاثين فدانا حتى دخل ميدان الانشاءات والأشغال العامة حيث قام هو واخوه ببعض اعمال المقاولات فى انشاء خط السكة الحديدية بين نجع حمادى والاقصر ، فمنحه الخديوى النيشان المجيدى ودرجة الباكوية من الدرجة الثانية ، فاشترى ارضا من الدائره السنيه حول قنا تصل مساحتها الى بضع مئات من الافدنة .

وبذلك فان مكرم عبيد الابن ينتمى الى عائلة مصرية لاتعتبر تمثيلا صادقا للارستقراطية القبطية التى تجدها فى اسماء مثل غالى ودوس وحنا او غيرهم من البيوت التى عرفت الثراء الواسع فى فترات مبكرة من القرن التاسع عشر ، ولكن مكرم عبيد ينتسب الى فئة اعيان الاقاليم لا فئة كبار الملاك التى عرفتها السياسة المصرية بعد ذلك سواء فى الاحزاب او خارجها .

وقد نشأ مكرم عبيد يتيم الام واستكمل دراسته فى المدرسة التوفيقية الثانوية بالقاهرة والمدرسة الامريكية باسيوط حتى اوفد والده ليدرس فى جامعة اكسفورد فى انجلترا استجابة لنصيحة من اخنوخ فانوس المحامى الذى توسم فى الشاب الصغير بواكير النجابه وملامح الذكاء فى وقت كان ايفاد العائلات المصرية الثرية لابنائها الى الخارج تطلعا يدعوهم الى المباهاة والتنافس ، فقد سبقه فى ذلك من أعيان الصعيد محمد محمود بن محمود سليمان قطب حزب الامة ليدرس فى نفس الجامعة العريقة وليصبح بعد ذلك رئيسا لوزراء مصر .

ولانكاد نجد فى ملف دراسة وليم مكرم عبيد فى الكلية الجديدة بجامعة اكسفورد غير انه قد درس بها فى الفترة من ١٩٠٥ الى ١٩٠٨ ، ونال منها درجة فى القانون ، ولكنه عرج فى طريق العودة على جامعة (ليون) بفرنسا لاستكمال دراسته القانونية وهناك تولدت ميوله لدراسة المذاهب السياسية والاقتصادية المعاصرة .

وهنا تجدر الاشارة الى نقطة تستحق التامل هى ان مكرم عبيد الابن قد ظل طوال حياته قبطيا ارثوذكسيا ، فبينما تحول والده فى مطلع هذا القرن الى البروتستانتية وتبعه فى ذلك بعض افراد العائلة ، فان الابن الطموح ظل مرتبطا بكنيسته المصرية الصميمة ، اذ ان تطلعه المبكر الى دور سياسى كبير دعاه الى الارتباط الدائم بالكنيسة الوطنية .

وحين عاد مكرم عبيد الى الوطن فى فترة دقيقة من مسار الحركة الوطنية تقلب فى عدد من الوظائف الحكومية ، فانضم الى وزارة العدل ليعمل فى سكرتارية الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) ثم عمل سكرتيرا للمستشار البريطانى لوزارة العدل حتى ١٩١٨ ، وكتب فى تلك الفترة مذكرة مثيرة يقترح فيها قيام نوع من التحالف بين بريطانيا ومصر المستقلة حتى استقال من منصبه فى ١٩١٩ ، مع بداية الفوران الشعبى ونشرت الصحف استقالته التى كانت رسالة تنبض بالوطنية ، حتى لقد قيل ان تلك الاستقالة المنشورة كانت البداية التى لفتت نظر سعد زغلول للشاب الوطنى وليم مكرم عبيد الذى اختير بعد ذلك للتدريس فى مدرسة الحقوق الملكية حتى فصل منها فى اغسطس ١٩٢١ . لانه شارك بحماس فى حفل تكريم زعيم الامة سعد زغلول ثم خطب فى حفل عام فى شهر سبتمبر من العام نفسه معلنا تخليه عن اسم (وليم) باعتباره اسما ينفرد به الاقباط مكتفيا بان يكون معروفا منذ ذلك اليوم وحتى وفاته باسم (مكرم عبيد) .

وقد بدأت صلة مكرم تزداد مع ايام الثورة توثقا بزعيمها سعد زغلول الذى راى فى وطنيته وكفاءته مبررا لان يتخذه عونا ويقربه اليه ليكون من ابرز مساعديه فقد كان تفوق مكرم عبيد فى اللغة الانجليزية كتابة وحديثا سببا فى ان يكون مبعوث زغلول ثم النحاس الى العاصمة البريطانية ليعارض سياسة عدلى او يناوىء حكم محمد محمود او يتصدى لدكتاتورية صدقى وعرفته المحافل البريطانية محاميا قديرا عن القضية المصرية ومندوبا للوفد المصرى فى الاوقات العصيبة ، وفتحت له الصحافة البريطانية صفحاتها وتوطدت علاقته بعدد كبير من رجال الفكر والسياسة والاعلام الانجليز ، خصوصا مع قيادات حزب العمال البريطانى الذى اظهروا حماسا لمهمته وايمانا بقضية بلاده ، وقد كانت الفترة الى قضاها مكرم فى المنفى ضمن مجموعة زغلول فى عدن او سيشل ذات اثر عميق فى انخراطه الكامل فى الحركة الوطنية وكانت بمثابة الوسام الذى حمله على صدره فى رحلة مستقبله السياسى بعد ذلك ، اذ انه فضلا عن توثق صلته بأبيه الروحى سعد زغلول فان صلته بمصطفى النحاس قد توطدت بشكل واضح حتى انه حين تعرض مكرم عبيد لحمى الملاريا فى المنفى قام رفيقه مصطفى النحاس بتمريضه والسهر على علاجه كما ان فترة المنفى قد شهدت نمو قدرة مكرم الخطابية ودعمت فصاحته اذ كان من بين رفاقه فى المنفى عاطف بركات الذى كان

ناظرا لمدرسة القضاء الشرعي والذى تزود منه مكرم على امتداد عامين بقدر كبير من المعارف اللغوية والاسلامية .

ويبدو مفيدا ان نعرض هنا للوضع الاقتصادى الذى عايش سنوات الثورة لما له من تأثير فعال فى المناخ السياسى والاجتماعى السائد فى ذلك الوقت ، فقد كان أبرز انجاز اقتصادى فى مصر بعد الحرب العالمية الأولى هو (بنك مصر) الذى وضع نواته ورعاه واحد من مؤسسى جريدة حزب الامة (الجريدة) وهو طلعت حرب الذى كتب فيها عدة مقالات وضع فى احداها تصوره للاستقلال الاقتصادى كأساس للاستقلال السياسى ، وعلى الرغم من أن بنك مصر قد تأسس برأس مال متواضع فان طلعت حرب قد استخدمه كأداه للتنمية الصناعية وبدأ فى ١٩٢٣ فى استثمار جزء من فائض أرباح البنك فى انشاء صناعات وطنية تزايدت بمضى السنين ، كما قام (اتحاد الصناعات المصرية) فى ١٩٢٢ ليعكس اتجاهات جديدة فى الاقتصاد الوطنى المصرى خصوصا فى قطاع الحرف التقليدية ، ثم كان قيام الاتحاد الزراعى ليحد من سيطرة مجموعة صغيرة من التجار الاجانب على تسويق القطن المصرى والتلاعب باسعاره ، خلاصة القول اذن هى ان الثورة الوطنية الشعبية قد شملت كافة جوانب الحياة المصرية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، بل وامتدت الى الادب والفن فظهر توفيق الحكيم فى الادب وسيد درويش فى الموسيقى ومحمود مختار فى النحت وبدت الأمة المصرية وكأنها الكل فى واحد ، يسعى مسلموها واقباطها نحو ترسيخ الوحدة الوطنية وتحسيل الدعوة الى الاستقلال وحين شكل سعد زغلول وزارته الوحيدة كان مرقص حنا صهر مكرم عبيد - وزيرا فيها ، بينما كان مكرم عضوا نشطا فى البرلمان رافق سعد زغلول فى رحلته الى لندن للتفاوض مع زعيم العمال رمزى ماكدونالد حتى سقطت وزارة زغلول برفضه للانذار البريطانى وشروطه عند مصرع السيرلى ستاك فى ١٩ نوفمبر ١٩٢٤ حيث كان مكرم عبيد من بين من اعتقلتهم السلطات البريطانية للتحقيق معهم فى ظروف اغتيال سردار الجيش المصرى فى السودان وهو حادث غامض استفاد منه الانجليز كثيرا على نحو يدعونا الى التشكك فى دورهم وراءه .. وقد ظل مكرم عبيد وثيق الصلة سياسيا وشخصيا بسعد زغلول حتى وفاة الاخير فى ٢٣ اغسطس ١٩٢٧ وخروج الامة وراء نعشه تودع الشيخ الثائر والزعيم الذى اجمعت عليه الامة المصرية .

وحين اختير مصطفى النحاس لرئاسة الوفد ، تولى مكرم عبيد - ابن سعد البار - السكرتارية العامة للحزب تكريما لدوره الوطنى مع سعد زغلول واعترافا بكفاءته السياسية والحزبية وتحقيقا للفلسفة الزغلولية فى تاكيد وحدة عنصرى الأمة المصرية ، ومنذ ذلك الوقت وعلى امتداد خمسة عشر عاما (٢٧ - ١٩٤٢) لعب مكرم عبيد دورا فعالا ومثيرا على مسرح السياسة المصرية فكان الساعد الايمن لمصطفى النحاس والقوة المحركة للحزب وكانت علاقة النحاس - عبيد نموذجا للصلة القوية والاخلاص العميق ، ففى وزارات الوفد فى تلك الفترة كان مكرم عبيد هو وزير المالية والرجل الثانى فى الحكومة وفى الاوقات التى كان الوفد فيها خارج الحكم - وما اكثرها - كان النشاط الحزبى لمكرم عبيد واشرافه على لجان الوفد وصحافته هى شغله الشاغل بالاضافة الى نشاطه المعروف كمحام بارز له شهرة واسعة وكنقيب للمحامين لعدة مرات اذ ان قدرته الخطابية كانت خير عون له فى جولات الوفد الانتخابية او فى ساحات القضاء فقد كانت الخطابة ولا تزال سبيلا لكسب الشعبية حيث كان الفيصل امام الناخب المصرى هو الانتماء السياسى للمرشح والحزب الذى يمثله وتلك فى حد ذاتها قيمة ديمقراطية رائعة من قيم الثورة الشعبية فى ١٩١٩ .. فاذا تابعنا الطريق الذى سلكه مكرم عبيد لوجدنا ان المناخ السياسى الذى احاط به كان عونا حقيقيا له اذ ان قيادات معظم الاحزاب السياسية كانت نتاجا لسنوات الثورة تحمل من مبادئها وتعبر عن افكارها وحين عاد مكرم عبيد من مهمته السياسية والاعلامية ضد حكم محمد محمود فى ١٩٢٩ وصفته الصحافة الوفدية بلقب (المجاهد الكبير) وهو لقب ظل لصيقا به حتى بعد انقسام الوفد وخروجه عليه ..

والشىء المثير حقا فى شخصية مكرم عبيد هو تفهمه العميق لدور الاسلام والعروبة فى الشرق وموقفه كقبطى من القضايا الاسلامية والقومية فلم يكن محكوما بأية مخاوف او محاذير بل كان منطلقا فى ايجابية للاسهام فى تلك المسائل بغير تحفظ او قيد طائفى ففى اثناء وجوده فى لندن ١٩٣٠ مبعوثا للوفد الى لندن ضد دكتاتورية اسماعيل صدقى ينعقد مؤتمر اسلامى كبير ويدعى مكرم عبيد المصرى ليكون ضيف الشرف حيث يتناقش الحاضرون حول سعى الدول الاسلامية الى الاستقلال ونضالها ضد الاستعمار ولقد تجاهلت الصحف البريطانية ذلك المؤتمر وانفردت صحيفة فرنسية بنشر اخباره فى ٢٤ اغسطس ١٩٣٠ تحت عنوان يقظة الشرق اذ حصرت عدد الحاضرين بأنهم يزيدون على ثمانمائة فرد معظمهم من المصريين

والهنود والشوام حيث وقف امام مسجد لندن الشيخ عبدالمجيد وهو هندى الجنسية ليقدم مكرم عبيد باعتباره ممثلا للشعب المصرى فى مؤتمر الدول الاسلامية . وقد اوضح عبيد فى خطبته ان المؤتمر ليس مجرد تجمع دينى او قومى ولكنه قبل كل ذلك تعبير عن المعاناة الطويلة لامم الشرق .. والشىء المثير حقا هو انه قد سعى الى لندن ساسة مصريون من مختلف الاحزاب والاتجاهات السياسية ولكن واحد منهم لم يكن حريصا مثل مكرم عبيد على ان يسع للمشاركة فى مؤتمر اسلامى كبير مدفوعا بطموحه ومتجاوزا الحدود الطائفية ، ولعل ذلك يعطى الرجل سمة المصرى المتفتح الذى ينتمى الى مصر وطنا والى الاسلام ثقافة فى رحابه فكر وسعة افق تؤهلانه لان يكون نموذجا ممتازا للشخصية المصرية الخالصة .

أما بالنسبة لمفهوم العروبة عند مكرم عبيد فان لدينا موقفا مبكرا يعود الى ١٩٢١ حين قام بزيارة لسوريا ولبنان وفلسطين بصورة تعد إرهاصا للفكرة العربية فى مصر بمفهومها الحديث فلم تكن الرؤية واضحة لدى كل الزعامات التقليدية فى وقته نحو البعد العربى لمصر وتوقفت أفكارهم عند تعبيرات مائعة مثل (الاخوان العرب) أو (الاخوة الشرقيين) ولكن مكرم عبيد السياسى القبطى المصرى تجاوز كل ذلك بكثير فقد القى خطبا عديدة فى بيروت ودمشق وشتورا والقدس وعكا وحيفا تضمنت كلها فكرا عربيا مستنيرا أوضح من خلاله أن مفهوم الفرعونية فى مصر لايتعارض مع عروبة مسلميها وأقباطها على السواء .

ولقد تبلورت آراء مكرم العربية على نحو أكثر تحديدا ووضوحا فى مقال تحت عنوان (المصريون عرب) فى مجلة الهلال عدد ابريل ١٩٣٩ حتى أنه استخدم فى ذلك المقال تعبير (الجامعة العربية) قبل انشائها بأكثر من خمسة أعوام ، وليس من شك فى أن وضوح مفهوم العروبة لدى مكرم هو تأكيد لقدرته على استكشاف المستقبل ورؤيته له . ولقد شارك مكرم بدور أساسى فى كافة الاحداث السياسية والدولية الهامة التى كان لحزب الوفد دور فيها . فقد كان عضوا فى جبهة المفاوضات التى وقعت معاهدة ١٩٣٦ بل لقد مارس دورا رئيسيا فى تصوير المعاهدة للجماهير على أنها تحقيق للاستقلال الكامل والقى عن ذلك محاضرة بجامعة القاهرة (فؤاد الاول) فى نوفمبر ١٩٣٦ أنتهى فيها الى أعتبار المعاهدة حلقة أخيرة فى سلسلة طويلة من المفاوضات المصرية البريطانية حقق فيها المفاوض المصرى أحسن الشروط بفضل الوفد وزعيمه مصطفى النحاس كما كان مكرم عضوا فى الوفد المصرى بمؤتمر مونترو ١٩٣٧ لبحث تصفية الامتيازات الاجنبية وكان له دور فعال فيه كما رافق النحاس فى زيارته لبرلين ـ فى طريق العودة حيث التقيا فيها بالزعيم النازى (أدولف هتلر) فى محاولة مستترة منهما لاستكشاف ذلك النجم الصاعد فى سماء السياسة الدولية حينذاك .

بقيت نقطة هامة تعرض لها أحمد قاسم جودة فى تقديمه للمكرميات ـ وهى مجموعة خطب وبيانات مكرم عبيد ـ اذ يرى نقلا عن برلمانى معروف هو حفنى محمود أن مكرم كان موصوفا من كثير من معارضيه السياسيين بانه اشتراكى النزعة فقد حفلت مقدمات البيانات السنوية لمشروع الميزانية حينما كان وزيرا للمالية بالدعوة الى العدالة الاجتماعية وتقريب الفوارق بين الطبقات والاهتمام بشئون القرية والفلاح .

أما مكرم البليغ الذى أوتى الفصاحة والبلاغة وحسن البيان فهو نموذج للسياسى الموهوب الذى يمثل نمطا (ديماجوجيا) له القدرة على تحريك الجماهير والتأثير فيها ومازالت أصداء خطبه الشهيرة باقية لدى الكثيرين من أبناء جيله كما أن كتاباته لاتزال شاهد صدق على رقة عبارته ووضوح فكرته ولعل مساجلاته الشهيرة مع الكاتب الكبير عباس العقاد هى نموذج لذلك فقد كانت علاقتهما الفريدة تتقلب بين الصداقة والعداء بشكل لايخلو من طرافة ، فهما ينتميان الى مدينة (قنا) ويمثلان نموذجين مختلفين الى حد كبير ..

وليس من شك فى أن وجود مكرم الى جانب النحاس كان مكملا له . فالنحاس بطهارته وشفافيته وطيبة قلبه كان دائما يحتاج الى شخصية ديناميكية ذكية يثق فيها ويعتمد عليها وقد كان مكرم هو تلك الشخصية حتى أن الدكتور محمد حسين هيكل ـ كما يسجل فى مذكراته ـ قد نصح الملك فاروق عشية ٤ فبراير ١٩٤٢ بأن يدعو مكرم عبيد مع زعماء الاحزاب ورؤساء الوزارات السابقين الذين دعاهم للتشاور فى الانذار البريطانى وذلك لما يمثله مكرم من ثقل فى الوفد وتأثير على النحاس . ولقد ظل ذلك هو دور مكرم على امتداد خمسة عشر عاما حتى كان صيف ١٩٤٢ وفى جو الحرب العالمية وقوات المحور تتقدم فى الصحراء الغربية وأمر جلل يلوح فى قيادة الوفد أدى بالمجاهد الكبير الى الاختلاف مع الرئيس الجليل والى افتراقهما

●●●

خلاف سياسى .. ولكن وحدة وطنية

ظل مكرم عبيد سكرتيرا عاما لحزب الوفد قرابة خمسة عشر عاما ، تزايد نفوذه خلالها بشكل ملحوظ حتى بلغ ذروته فى السنوات الخمس الاخيرة منها (٣٧ ـ ١٩٤٢) اذ ان خروج احمد ماهر والنقراشى قد ترك ساحة الوفد خالية يمارس فيها مكرم دور القوة الدافعة للحزب والمحركة لكثير من قراراته . فهو السكرتير العام وهو الساعد الايمن للنحاس ومستشاره الاول وهو صاحب الكلمة حتى قبل اقرانه من جيل ١٩١٩ رفاق الثورة .

ومهما تختلف الاسباب حول تقييم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، الا ان الامر الذى لاشك فيه انه كان نقطة تحول حقيقية فى تاريخ الوفد وزعيمه اذ ان وصول الوفد الى الحكم بتلك الصورة قد ادى الى نوع من اهتزاز المثل ، خصوصا وان الحادث كان فى وقته يبدو مبهما بحيث لاتبدو مواقف الاطراف الاساسية على مسرح السياسة المصرية واضحة ومحددة ، ففى جو الحرب ومناخها المضطرب الحافل بالشائعات والأقاويل فرضت الدبابات البريطانية حزب الاغلبية على القصر حيث يقبع احمد حسنين ـ محركا من وراء الكواليس ـ ملكا صغيرا قليل الادراك ونصف متعلم ، لذلك فقد كان الغريب فى الحادث ان يحتاج حزب الاغلبية الى قوة الاحتلال لتسانده فى الوصول الى الحكم .

فى ذلك الجو العام حيث الانجليز مشغولون بسير المعارك فى اوربا وافريقيا ممثلا فى احمد حسنين لايزال يعانى من لطمة ٤ فبراير ويفكر فى اسلوب ردها صفعة للنحاس وضربة للوفد ، فى ذلك الجو بدأت عوامل التصدع والشقاق فى قيادة الحزب بين النحاس ومكرم عبيد ، وعلى الرغم من أن الوفد قد عرف انشقاقات عديدة كان ابرزها خروج عدد من دعائمه فى سنوات ١٩٢١ ، ١٩٣٠ ، ١٩٣٧ اى انها بدأت حتى فى حياة سعد زغلول ، الا ان خروج مكرم عبيد كان يبدو وكأنه مسألة تمس مظهر الحزب وجوهره معا وكأنها ركن مكين فى فلسفة حزب الوحدة الوطنية برغم ان الخلاف ـ على ماسوف نرى ـ لم يكن مشوبا بظلال دينية بل كانت اسبابه هى مجموعة متشابكة من العوامل المباشرة وغير المباشرة ذات اتصال بظروف الحكم وطبيعة السلطة ، اذ ان نظرية السبب الواحد التى لاتستقيم منهجا لتفسير الظاهرة السياسية لاتقدم لنا ايضا سببا واحدا فى تفسير خروج مكرم على الوفد .

هل هو دور حرم النحاس وتطلعاتها فى عالم الثراء وشراء (الفراء) ؟ هل هى المحسوبية للأقارب والاصهار وتسهيلات التصدير والاستيراد ؟ هل هى غيرة أقران المجاهد الكبير منه ؟ هل هى تأثير بروز شخصية فؤاد سراج الدين بشبابه وثرائه بديلا لمكرم امام النحاس ؟ ..

هل هى فرط طموح من مكرم الذى يحلم برئاسة وزارة ولو غير وفدية بدلا من آن يظل الى الابد الرجل الثانى فى حكومة وفدية ؟ هل هى خطيئة الوسطاء بين الرجلين ؟ أم ترى أنها مؤامرة القصر نسج أحمد حسنين خيوطها وطرب الملك الصغير لها ؟ الواقع أن كل هذه التفسيرات وغيرها أيضا تفسيرات صحيحة للخلاف الذى أنتهى بخروج عبيد من الوفد وسكرتاريته العامة ، بل وكان من أكثر فصولها درامية فصل مكرم ومؤيديه من عضوية مجلس الشيوخ أو النواب وهو اجراء عنيف جاء ردا على اصدار مكرم عبيد (للكاتب الاسود) كوثيقة سجل فيها خلفيات الصراع وأسباب الخلاف مع النحاس ووضع أمام الرأى العام تجميعا لاذع النقد وعنيف الاسلوب ضد الوفد فى وقت كان النشر فيه أمرا صعبا بسبب ظروف الحرب والرقابة الصارمة على وسائل الاعلام حيث كان خصمه هو رئيس الوزراء الحاكم العسكرى العام ، فى وقت كانت قوات المحور فيه قاب قوسين أو أدنى من الاسكندرية ، ولعل (الكتاب الاسود) ورد الحكومة الوفدية عليه فى البرلمان والذى جمعته فى (الكتاب الابيض) يمثلان معا أعنف حوار سياسى داخلى عرفته الديمقراطية المصرية مارس فيها أطرافه حرية الكلمة على الرغم من اختفاء الضمانات الديمقراطية على نحو ادى الى طرد مكرم عبيد ومؤيديه من البرلمان .

والذى يعنينا فى هذه الدراسة الموجزة بالدرجة الاولى أن نقوم بعملية استقصاء سريعة لاستكشاف أية ظلال دينية وراء ذلك الانقسام الحزبى والتطورات السياسية التى تبعته ولقد دفعنى الى ذلك استنتاج خاطىء وصل اليه باحث غربى فى كتاب صدر له فى نيويورك عام ١٩٦٢ بعنوان (اقلية وحيدة) ومؤداه أن المؤلف (ادوارد واكن) يرى أن خروج مكرم من الوفد كان نهاية لدور الاقباط فيه ، ولعل الباحث قد توصل الى تفسيره الخاطىء نتيجة رؤية سطحية للموضوع كله ، حيث ان خمسين فى المائة من الاعضاء الذين خرجوا مع مكرم على الوفد وفصلوا من البرلمان معه كانوا أقباطا ، ولكن لذلك تفسيرا اخر هو أن بعضهم

من أقارب مكرم واصهاره وهم لابد وأن يكونوا أقباطا والبعض الاخر من نواب عدد من دوائر الصعيد الذين كانت دوافعهم هى العصبية الجغرافية وليست النعرة الدينية ، فالواقع الذى لاخلاف حوله هو ان كثيرا من المسلمين قد أندفعوا وراء مكرم مؤيدين له حتى النهاية كما ان كثيرا من الاقباط لم يخرجوا من الوفد مع مكرم وبقوا يؤيدون النحاس حتى اليوم فالقضية اذن هى خلاف سياسى أو شخصى بحت ولكنها ليست بأى حال من الاحوال قضية اختلاف فى العقيدة ، بل ان النحاس ذاته كان لديه ولاشك تصور لمثل ذلك الاحتمال ولعل ذلك هو الذى دفعه الى اختيار قبطى هو كامل صدقى ليكون خلفا لمكرم فى وزارة المالية كما أن مثل هذا التصور كان يقع فى خلفية النحاس وهو يقرب اليه ابراهيم فرج ويعطيه من رعايته وحظوته ، فان شخصية الوفد كحزب سياسى قد ارتبطت بمفهوم الوحدة الوطنية ولو قمنا بمحاولة بيانية بسيطة لتتبع منحنى تمثيل الاقباط فى البرلمانات المصرية فى فترة ما بين الثورتين ١٩١٩ ،١٩٥٢ لوجدنا ان نسبة النواب الاقباط تتجه فى علاقة طردية مع نسبة النواب الوفديين فى تلك البرلمانات ، ففى الانتخابات التى قاطعها الوفد وصلت نسبة الاقباط الى حدها الأدنى برغم ان الكتلة الوفدية ـ حزب مكرم عبيد الجديد ـ كانت طرفا فى تلك الانتخابات الاخيرة ولكن الوفد بحكم نشأته وظروف قيامه كان دائما هو وحده المؤشر الانتخابى .

ولم تكن هذه الحقيقة غائبة عن ذهن مكرم عبيد ولكنه ـ وهو السياسى الذى تجاوز مبكرا حدود طائفته ـ تصور انه يستطيع ان يحدث انقساما خطيرا فى الوفد يغرى القصر بان يرد به الصفعة للنحاس والانجليز معا باختياره بديلا لرئاسة الوزارة خصوصا وان الملك حين استقبله فى غضون الخلاف كان وديا معه كما ان احمد حسنين قد شجعه على اصدار (الكتاب الاسود) وكان ذلك وعدا ضمنيا على الاقل لمكرم يدفعه الى ان يواصل الطريق فى وقت لم يكن الوفد فيه تماما هو حزب الثورة وسعد زغلول ، فقد كانت معاهدة ١٩٣٦ وحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ مؤشرات واضحة تدل على ان الحزب قد دخل مرحلة جديدة من المعايشة السياسية بديلا للنهج الثورى الذى بدأ به ، ولكن حلم مكرم لم يتحقق لأنه اخفق فى ان يجد التأييد الكافى تماما كما اخفق من قبله أحمد ماهر والنقراشى فى ١٩٣٧ ، اذ مضى الوفد فى الحالتين فى طريقه برغم كل التأثيرات التى احدثها كل من الانقسامين فى الحزب ومستقبله .. ولعل القصر كان يأمل فى كل مرة ان يجد بديلا شرعيا وشعبيا للوفد وان ينال منه عن طريق الضرب من الداخل ، ولم يكن القصر وحده هو الذى يداعبه ذلك الامل فقد كانت احزاب الاقلية تسعى لنفس الهدف بل ان بعض العناصر ذات الوزن فى الحياة العامة والتى عرفت بعدائها للوفد ومنها الشيخ المراغى فى مشيخته الثانية للازهر كانت تتطلع الى الخلاص من النحاس مقحمة الدين فى السياسة حتى لقد خرج المتظاهرون يوما قبيل انتخابات برلمانية ـ هاتفين (صوت للنحاس صوت ضد الاسلام) أما بالنسبة للانجليز فقد كان همهم ضمان اكبر درجة من الاستقرار السياسى فى وقت الحرب وهو امر لا يتحقق الا بوضع الامور فى نصابها وتولى حزب الاغلبية للحكم خصوصا اذا كان الحزب هو نفسه الذى وقع معهم معاهدة ١٩٣٦ فذلك يكون خير ضمان لتنفيذها وسريان روحها فى تلك الفترة الحرجة ، وذلك هو نفسه منطق ٤ فبراير ١٩٤٢ وتفسيره كما انه يوضح لنا لماذا لم يتحمس الانجليز لمكرم عبيد بل على العكس رأوا فيما يفعل امرا يستوجب الانذار واللوم خصوصا وانه منذ خلافه مع النحاس وخروجه على الوفد قد اشتط فى هجومه على الانجليز والتنديد بسياستهم على نحو ادى الى اعتقاله لمدة خمسة شهور فى ١٩٤٤ إعمالا لقانون الطوارىء فى وقت الحرب وبأمر من النحاس الحاكم العسكرى العام .

ويذكر اللورد كيلرن ـ السفير البريطانى فى القاهرة حينذاك وبطل مسرحية ٤ فبراير ـ يذكر فى مذكراته بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩٤٢ .

«اننى قلق تماما للموقف الذى يضع مكرم نفسه فيه ، فهو يستطيع ان يهاجم النحاس كما يشاء لأسباب شخصية وهو امر لا يخصنى ، ولكنه يسلك الان طريقا خطيرا فى البرلمان اذ يتهم رئيس الوزراء (النحاس) بانه يبيع البلد لنا . اننى اظن ان مكرم يجب ان يدرك انه اذا اخذ هذا الاتجاه فلن يمضى وقت طويل قبل ان نكون مرغمين على اعتباره عدوا او على الاقل طابورا خامسا »

وفى مقابلة اخرى بين اللورد كليرن والدكتور نجيب محفوظ (استاذ أمراض النساء الشهير وتربطه مصاهرة بعائلة عبيد) يتضح ايضا قلق السفير البريطانى من مسلك مكرم عبيد كما تبدو وجه نظر الاقباط من خلال تعليق الدكتور محفوظ فى المحادثة ، يذكر كليرن فى مذكراته بنفس التاريخ السابق

« لقد قلت لمحفوظ انه من خلال كراهية مكرم الحالية للنحاس وهجومه عليه فى البرلمان فانه يخطو نحو منطقة الخطر حين يتطرق الى المعاهدة والتزام النحاس بها ، اننى امل ان يحمل محفوظ انذارى الجاد الى مكرم اذ اننى اكره جدا ان تتخذ اجراء ضد رجل اعتقد انه فى اعماقه لا يعادى بريطانيا ».

.. لعله يبدو واضحا اذن ـ حتى من مذكرات كلين ـ ان موقف مكرم لم يكن يتمتع بتأييد عام من الاقباط وهو ما يؤكد وجهة نظرنا من ان الخلاف لم يحمل فى طياته سمة تتصل بالعقيدة او اختلاف الدين بل كان صراعا سياسيا وشخصيا حكمته ظروف عديدة ومتداخلة ، وهو ما يؤكد ايضا ان كثيرا من التفسيرات الاجنبية لموقف عبيد او نتائجه هى تفسيرات بغير سند علمى او تاريخى بل ولا تخلو من دافع مشبوه او مغرض ...

بذلك نكون قد خلصنا من هذه الدراسة المختصرة الى حقيقة هامة محتواها ان الشعب المصرى ، يملك دائما مقومات الحضارة مما يجعل وحدته الوطنية وتماسكه الاجتماعى نموذجا لا نظير له .

فاذا كانت هذه هى بعض الحقائق المستمدة من تاريخ وحدتنا الوطنية والاختبارات العديدة التى اجتازتها لتقدم للعالم تجربة رائدة ونموذجا فريدا من المحبة والسلام على ضفاف النيل ، فانه يبقى امامنا ان نضيف بعض الحقائق المتصلة بواقعنا الراهن ونميز من بينها ثلاثا :ـ

١ ـ لقد قدم الأسلام ضمانات قوية لحقوق الانسان اختص منها الاقليات غير المسلمة بنصيب وافر ، بل لقد ميز اهل الكتاب بوضع خاص فيه تامين لحرية العقيدة والمساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بالمسلمين ، واذا كنا نسلم بان الاسلام دين ودنيا الا ان استخدام هذه الحقيقة فى خدمة التعصب الدينى او تكريس الطائفية هو تنكر واضح لروح الاسلام وجناية على شريعته فالاسلام هو الذى يدعو الى التسامح ويجرم التعصب ويبغض التفرقة بين البشر .

٢ ـ أن المسيرة التاريخية الواحدة للشعب المصرى ـ مسلمين واقباطا ـ واختلاط دمائهم فى معارك التحرير الوطنى هى تتويج للوحدة الوطنية الراسخة ونتاج للمزاج الذى لا يعرف بطبيعته التعصب ويميل بفطرته الى التسامح ويدرك ببساطته ان الدين لله وان الوطن للجميع .

٣ ـ أن الديمقراطية هى الضمان القوى ضد الطائفية وهى صمام الامن ضد نزاعات التعصب ، كما ان اكتمال الصحة النفسية للمجتمع واختفاء التناقضات فيه هما الجو الملائم لاقرار روح المصالحة الاجتماعية بين ابناء الوطن الواحد كذلك فان توافر مناخ ليبرالى تتمتع فيه الاراء المختلفة بدرجة عالية من الاهتمام وحفاوة الاستقبال تمثل دعامة اساسية للوحدة الوطنية ، فالمشاركة السياسية الواسعة والاحساس العميق بالانتماء للتراب الوطنى ، كلاهما بديل لسقطات التعصب ونوبات الطائفية .. وليذكر الجميع دائما ان مصر عرفت فى تاريخها العريق الديانات المختلفة ، وكانت ملاذا لاصحاب الاتجاهات المتعددة وجرى فيها الحب والتسامح مجرى نيلها المجيد عبر واديه التليد .

صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

مصر للمصريين

مائة عام على الثورة العرابية

تاليف :

- د . نبيل عبدالحميد
- د . رؤوف عباس
- د . عبدالمنعم الجميعي
- د . على شلبى
- د . احمد عبدالرحيم مصطفى
- اسماعيل زين الدين
- د . على بركات
- د . لطيفه سالم
- د . سمير طه

رقم الايداع ٨٢/٤١٥٢
الترقيم الدولى ٤ ـ ٠٠١ ـ ٣٤٣ ـ ٩٧٧

« طبع بمطابع الأهرام بالجلاء »

من مطبوعات مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

■ السلسلة الشهرية :

١ — تجسيد الوهم — (دراسة سيكولوجية للشخصية الاسرائيلية) د. قدرى حفنى . . . . (١٩٧١)
٢ — نمو الاقتصاد الاسرائيلي — عثمان محمد عثمان . . . . . (١٩٧٢)
٣ — نهاية التاريخ (مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى) — د. عبد الوهاب المسيرى . . . . (١٩٧٣)
٤ — الشخصية العربية (بين المفهوم العربي والمفهوم الاسرائيلي) — السيد يسين (١٩٧٤)
٥ — استراتيجية اسرائيل بعد حرب اكتوبر — اللواء مصطفى الجمل . . (١٩٧٦)
٦ — الاتجاهات الجديدة فى مجلس الشعب — اشراف : السيد يسين . . . (١٩٧٦)
٧ — الانتخابات الامريكية وأزمة الشرق الاوسط — د. سعد الدين ابراهيم . (١٩٧٦)
٨ — الصهيونية والعنصرية — أحمد يوسف القرعى . . . . . . (١٩٧٧)
٩ — قرار الحرب فى السياسة الاسرائيلية — د. السيد عليوه . . . . (١٩٧٧)
١٠ — التضامن العربى الافريقى — نبيه الاصفهانى . . . . . . (١٩٧٧)
١١ — مؤتمر جنيف واحتمالات السلام — د. محمد ربيع . . . . . (١٩٧٧)
١٢ — الاحزاب المصرية قبل ثورة ١٩٥٢ — د. يونان لبيب رزق . . . (١٩٧٧)
١٣ — البحر المتوسط فى الاستراتيجية الدولية — د. اسماعيل صبرى مقلد . (١٩٧٧)
١٤ — الثورة الادارية — د. نزيه نصيف الايوبى . . . . . . (١٩٧٧)
١٥ — الثورة والتغير الاجتماعى ، اشراف : السيد يسين . . . . . (١٩٧٧)
١٦ — الحوار العربى الاوروبى — عبد المنعم سعيد . . . . . . (١٩٧٧)
١٧ — صراع القوى الكبرى فى أفريقيا — مجدى حماد . . . . . . (١٩٧٧)
١٨ — الاستراتيجيةالاسرائيليةوالمقاومة فى الارض المحتلة —أسامة الغزالى حرب (١٩٧٧)
١٩ — الفوائض البترولية العربية — طه عبد العليم طه . . . . . . (١٩٧٧)
٢٠ — مشروعات الدولة الفلسطينية — د. على الدين هلال . . . . . . (١٩٧٨)
٢١ — استيعاب المهاجرين فى اسرائيل — محمد السيد سعيد ، أميرة سلام . (١٩٧٨)
٢٢ — ليكود والتسوية — أمل الشاذلى . . . . (١٩٧٨)
٢٣ — التجربة الجزائرية فى التنمية والتحديث — خيرى عزيز . . . . (١٩٧٨)
٢٤ — سياسة التعليم فى مصر — د. نزيه نصيف الايوبى . . . . . (١٩٧٨)
٢٥ — قضايا التنمية فى الكويت — عبد العاطى محمد أحمد . . . . . (١٩٧٨)
٢٦ — ثورة ٢٣ يوليو وتصفية الاستعمار فى أفريقيا — أحمد يوسف القرعى . (١٩٧٨)
٢٧ — اليهود العرب فى اسرائيل — وحيد محمد عبد المجيد . . . . . (١٩٧٨)
٢٨ — قضية الحدود فى الخليج العربى — د. عبد الله الاشعل . . . (١٩٧٨)
٢٩ — العرب وتحديات الحوار مع أفريقيا — على أبو سن . . . . . (١٩٧٨)
٣٠ — استراتيجيات التنمية فى العالم الثالث — د. نزيه نصيف الايوبى . . (١٩٧٨)
٣١ — الملكية الزراعية فى مصر بين ثورتين — د. على بركات . . . . (١٩٧٨)
٣٢ — الدفاع المدنى — لواء خضر الدهراوى . . . . (١٩٧٩)
٣٣ — النظام السياسى فى اليابان رؤية عربية — عبد الخبير محمود عطا . (١٩٧٩)
٣٤ — الثقافة السياسية المتغيرة فى القرية المصرية — د. كمال المنوفى . . (١٩٧٩)
٣٥ — الدبلوماسية السعودية فى الخليج والجزيرة العربية — عبد العاطى محمد . (١٩٧٩)
٣٦ — تونس — مسالة العروبة — جهاد عودة . . . . (١٩٧٩)
٣٧ — تجارة السلاح والعالم الثالث — د. سامى منصور . . . . . . (١٩٧٩)
٣٨ — السودان تحت الحكم الثنائي — التيجانى عامر . . . . . . (١٩٧٩)
٣٩ — اسرائيل فى التصور الامريكى — محمد السعيد ابراهيم . . . . . (١٩٧٩)
٤٠ — العلاقات الفلسطينية العربية — وحيد عبد المجيد . . . . . . (١٩٧٩)
٤١ — مشكلات الاقتصاد الاسرائيلى — ابراهيم متولى نوار . . . . . (١٩٧٩)
٤٢ — السياسة والثقافة فى الصين — محمد نعمان جلال . . . . . . (١٩٧٩)
٤٣ — الصراع بين شطرى اليمن — حسن أبو طالب . . . . . . (١٩٨٠)
٤٤ — الدولة الفلسطينية — اشراف : السيد يسين . . . . . . (١٩٨٠)
٤٥ — عزيز المصرى والحركة الوطنية المصرية — د. محمد برج . . . . (١٩٨٠)
٤٦ — الحكم الذاتى — عبد العليم محمد عبد العليم . . . . . . (١٩٨٠)
٤٧ — التجربة المغربية فى التنمية والتحديث — خيرى عزيز . . . . . (١٩٨٠)
٤٨ — عدم الانحياز — د. سامى منصور . . . . (١٩٨١)
٤٩ — انتخابات الرئاسة الامريكية — وحيد عبد المجيد . . . . . . (١٩٨١)
٥٠ — دراسات سياسية واستراتيجية — كمال محمد على والفت أغا . . . (١٩٨١)
٥١ — المناظرة بين بطرس غالى وموشى ديان . . . . (١٩٨١)
٥٢ — اسرائيل وقضايا نزع السلاح . . . . (١٩٨٢)
٥٣ — الصحافة العسكرية — د. محمد عبد الحميد . . . . (١٩٨٢)

